

ПЛАТОН • ПАРМЕНИД

ПЛАТОН
ПАРМЕНИД



ПЕРЕВОД,
ВВЕДЕНИЕ,
КОММЕНТАРИИ
И ПРИЛОЖЕНИЯ
Ю.А. ШИЧАЛИНА



НАСЛЕДИЕ
ПЛАТОНА

Платон

ПАРМЕНИД

Перевод с введением, комментариями,
приложением, указателем имен
Ю. А. Шичалина

Санкт-Петербург
Издательство РХГА
2017

УДК 1
ББК 87.3
П 37

*Издательство благодарит за помощь в издании книги
Коростелева Сергея Павловича*

Платон. Парменид / Перевод, введение, комментарии, приложе-
П37 ние, указатель имен Ю. А. Шичалина. — СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 264 с.

ISBN 978-88812-831-2

Как и другие тома, подготовленные в рамках серии «Наследие Платона», перевод диалога «Парменид» является исследованием, касающимся широкого круга тем, связанных с публикуемым текстом. Он дополнен обширными комментариями, приложением, указателем. Все это позволит читателю глубже воспринять богатство обертонов платоновской мысли и платоновского философского языка, а также получить обстоятельное знакомство с контекстом современного платоноведения и антиковедения. Книга рассчитана на широкий круг читателей — как специалистов в области истории философии, так и всех, интересующихся историей античной культуры и судьбами ее наследия.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 978-88812-831-2

«Наследие Платона»

«Наследие Платона» — серия новых переводов текстов Платона, подготовленных в рамках деятельности межрегиональной общественной организации «Платоновское философское общество».

Проект был поддержан **Фондом поддержки и сохранения культурных инициатив «Собрание»** в 2012 году, и в настоящий момент группой ученых из Москвы и Санкт-Петербурга завершена работа над новыми переводами пяти диалогов Платона: «Парменид», «Федр», «Софист», «Политик», «Теэтет». Переводы планируется опубликовать в 2017–2018 годах.

Для любой развитой научной традиции является нормой регулярное обращение к классическим текстам с целью пересмотра имеющихся переводов и трактовок. Изменение научного горизонта, научного языка, накопление новых данных, появление новых трактовок тех историко-философских доктрин, которые казались школьными и незыблемыми, приобрело в последние десятилетия кумулятивный характер. Изучение корпуса текстов Платона не является исключением в этом процессе. Помимо широко известных «тюбингенских» трактовок платоновских текстов, а также «теории развития», которая объясняет особенности сочинений основателя Академии путем отнесения их к раннему, зрелому и позднему периоду его творчества, сформировались и новые подходы: в частности, институциональный, аналитический, драматический. Современные методологии позволяют по-новому взглянуть на идеи, которые обсуждают персонажи диалогов, на логическую и драматическую структуру произведений Платона, соотнести различные тексты друг с другом. Все это накладывает свой отпечаток и на переводческую деятельность: новые переводы не просто уточняют какие-то детали или недочеты в тех, что были изданы в классическом собрании сочинений Платона 1968–1972 годов, — они готовятся на основе иных методологических позиций и учитывают — в меру сил — имеющийся зарубежный опыт

исследования платоновского корпуса (там появление очередных переводов классических текстов каждые 20–25 лет является нормой).

Переводы, публикуемые в настоящей серии, сопровождаются введением, обширными комментариями, приложениями и указателем. Все это позволит читателю и особенно специалисту, занятому историей философии, историей культуры и словесности, воспринять все богатство обертонов платоновской мысли и платоновского философского языка, а также погрузиться в контекст современного платоноведения и антиковедения. Каждый из томов «Наследия Платона» — отдельное исследование, касающееся широкого круга тем, связанных с публикуемым текстом. И, если учесть особую важность текстов Платона для судеб русской культуры, новое обращение к нему представляется как уместным, так и актуальным.

Публикуемый в качестве первого издания серии перевод диалога «Парменид», а также «Введение», «Комментарии», «Приложение» и «Указатель имен» к нему подготовил **Юрий Анатольевич Шичалин**, доктор философских наук, профессор (преподаватель греческого языка в МГУ, МДАиС и ПСТГУ), переводчик с латинского (Стаций) и греческого (Плотин), директор Греко-латинского кабинета.

Содержание

…ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, κυλινδεῖται μὲν πανταχοῦ πᾶς λόγος ὁμοίως παρὰ τοῖς ἐπαΐουσιν, ὡς δ' αὔτως παρ' οἷς οὐδὲν προσήκει, καὶ οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή. πλημμελούμενος δὲ καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεὶς τοῦ πατρὸς ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ· αὐτὸς γὰρ οὔτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὑτῷ.

Plat. *Phaedr*. 275d9–e5

Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде, и у людей понимающих, и, равным образом, у тех, кому это вовсе не подобает, и оно не знает, кому оно должно говорить, а кому нет. Если оно вызывает пренебрежение или его несправедливо ругают, то оно нуждается в помощи своего отца, а само не способно ни защищаться, ни помочь себе.

Перевод А. Н. Егунова

Введение

Habent sua fata libelli! Из этой справедливой констатации можно сделать по крайней мере два вывода. Первый: мы вправе рассматривать любой текст просто как нечто данное, как наше чтиво, то есть как то, что мы можем читать и при этом понимать и толковать, как нам заблагорассудится. Говоря иначе, мы вправе любой текст поместить в любой контекст и рассматривать его в рамках этого контекста. При этом я хочу подчеркнуть неотъемлемый характер этого права любого человека и любой культуры в целом включить любой текст в поле своего зрения.

Возможность на свой лад интерпретировать любые тексты — одна из скреп европейской культуры, которая при смене одних эпох другими сплошь и рядом именно таким образом сохраняла и расширяла свой интеллектуальный кругозор. Великих примеров такого произвольного помещения текстов в неведомый им контекст новой развивающейся культуры — множество. Гомер как провозвестник единобожия[1] или пророк римского величия[2]; Вергилий, автор IV эклоги, как провозвестник Христа; Гераклит с его Логосом как предшественник евангелиста Иоанна, — кто может вычеркнуть эти толкования из истории нашей европейской культуры? И по сей день, философствуя, мы точно так же вправе толковать Платона в духе скептика Аркесилая, или поздних платоников, или Беркли, Рассела и Витгенштейна, или современных политологов...

Но при всем том нельзя забывать, что в применении этого неотъемлемого права есть по крайней мере одно весьма жесткое ограничение: право интерпретировать текст вне контекста не действует в историко-филологических и историко-философских исследованиях. Здесь любая традиция рас-

---

1 Hom. *Il.* II 204: εἶς κοίρανος ἔστω.

2 *Ibid.* XX 307–308: νῦν δὲ δὴ Αἰνείαο βίη Τρώεσσιν ἀνάξει / καὶ παίδων παῖδες, τοί κεν μετόπισθε γένωνται.

смотрения того или иного текста всякий раз нуждается если не в развернутом обосновании, то хотя бы в оговорке: рассматриваю, мол, в духе такого-то или такого-то, собственный подход проводить и обосновывать не намерен. Филолог и историк философии всегда слышит воздыхания Платона в *Федре* по поводу того, что всякое сочинение «нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе»[3]. Именно в качестве такого рода защиты и написано нижеследующее введение к переводу платоновского *Парменида*.

Ежели поглядеть на данное введение с этой точки зрения, его цель может показаться весьма амбициозной, поскольку автор введения едва ли не берет на себя роль «отца» данного текста, то есть автора, который единственно способен помочь правильному пониманию своего детища. С другой стороны, на практике эта цель оказывается подчеркнуто смиренной и вполне традиционной для историка философии и филолога: оставляя за любым читателем право на собственное прочтение диалога, мы — в рамках историко-философского и историко-филологического рассуждения — постараемся прежде всего установить релевантный контекст для утверждений, встречающихся в нашем тексте, и будем пытаться осмыслить рассматриваемый платоновский диалог в этом контексте. Собственно, в этом установлении релевантного контекста и будет состоять обоснование предлагаемого понимания текста *Парменида* и именно в этом и состоит основная задача как данного введения, так и комментариев к тексту.

Характер предлагаемого подхода необходимо подчеркнуть потому, что текст сам по себе — сколь бы внимательно и точно мы ни описали его структуру — не может служить достаточным основанием для его корректной интерпретации: в любом случае мы вольно или невольно и явно или неявно будем задавать для него некий контекст, который в конечном счете и определяет то или иное понимание рассматриваемого текста[4].

Релевантный контекст для *Парменида* составляют прежде всего тексты самого Платона, соотносимые, как мы предполагаем, с *Парменидом* по времени их написания или сопоставимые с ним по тематике. Важную роль могут играть тексты, написанные кем-то из окружения Платона и вошедшие в корпус его сочинений, а также тексты Аристотеля, который в период написания *Парменида* уже заявил о себе в Академии (что Платон и отметил,

---

[3] *Phaedr*. 275e1–5. См. эпиграф.

[4] Поэтому когда Аллен говорит, что цель его комментария — «использовать структуру *Парменида* как контроль за интерпретацией отдельных пассажей» (Allen R. E.. *Parmenides. Translated with Comment*. Revised Edition. Yale University, 1997. P. XI), он говорит о требовании необходимом, но недостаточном: нельзя понять структуру любого данного текста без установления его широкого контекста, того фона, на котором он написан. И текст комментариев самого Аллена, уделявшего, в частности, значительное внимание свидетельствам Аристотеля, служит тому подтверждением.

выбрав в качестве собеседника старца Парменида некоего юношу Аристотеля, грядущего политика олигархического толка): мы полагаем, что сочинения Аристотеля, многие из которых были написаны во время его пребывания в Академии, отражают ту самую стихию академических дискуссий, репликами в которых и были обе части нашего диалога.

1. Релевантный контекст для рассмотрения диалога *Парменид*

Поскольку в творчестве Платона можно выделить определенные периоды, при установлении релевантного контекста важно прежде всего правильно соотнести рассматриваемый текст с одним из этих периодов. Принимаемая нами периодизация творчества Платона и ее обоснование даны в *Приложении*[5]. Здесь укажем на одно из главных положений предлагаемого подхода.

Все тексты Платона, входящие в *Corpus Platonicum*, следует разделить на две группы. Одну из них составляют *Государство*, *Тимей* и *Законы* — наиболее представительные тексты Платона, в которых в систематической форме изложено его представление о человеческой душе и мире в целом, о государстве и его законах. Разумеется, от сочинения к сочинению это представление могло меняться. Каждое из этих сочинений Платон писал в течение долгого времени, что необходимо предположить не только в силу объема этих текстов, но и в силу беспрецедентно огромного по количеству материала из самых разных областей знания, который необходимо было собирать и классифицировать при составлении этих диалогов.

В качестве внешних хронологических ориентиров мы принимаем долговременные отлучки Платона из Афин, его поездки в Сицилию, и в самом общем виде — то есть с известной долей условности — предполагаем, что *Государство* в основном было написано между первой и второй сицилийскими поездками, *Тимей* — между второй и третьей, *Законы* — после третьей.

На фоне этих фундаментальных текстов Платон создавал прочие диалоги, которые так или иначе отражают его непосредственное участие в интеллектуальной и политической жизни Афин, а затем — в жизни созданной им школы, а также позволяют предположить его отношение к внутришкольным и межшкольным дискуссиям. Важным этапом развития Платоновской школы оказалось появление в ней Аристотеля, оказавшего большое влияние не только на школу в целом, но и на ее главу — Платона, о чем свидетельствуют его поздние тексты.

---

[5] Я приглашаю читателя обращаться к *Приложению* всякий раз, как он будет чувствовать неочевидность проводимого в данном *Введении* хода мысли.

Предполагая, что *Парменид* написан по завершении и публикации *Государства* и до того, как Платон начал преимущественно заниматься *Законами*, мы помещаем его между II и III сицилийскими поездками[6], когда Платон благополучно работал над *Тимеем* и вместе с тем был занят целым рядом вопросов, связанных с методами ведения школьных дискуссий, то есть с диалектикой, что позднее нашло отражение прежде всего в *Топике* Аристотеля, но также и в других текстах юного Стагирита, в частности в текстах, вошедших в *Физику* и *Метафизику*.

Устанавливая релевантный контекст для диалога *Парменид*, зададимся прежде всего вопросом, когда и в связи с чем обратился Платон к фигуре Парменида и какие именно тексты и учения связывал с его именем. Дело в том, что диалогов с упоминаниями Парменида у Платона немного, поэтому их рассмотрение может оказаться очень важным для нашей цели.

1.1. Упоминания Парменида в текстах Платона

Впервые Платон упоминает Парменида в речи Федра в *Пире*: начиная череду энкомиев Эроту, Федр приводит свидетельства Гесиода и Акусилая, а также Парменида о том, что Эрот — древнейший бог[7]. Агафон в своей речи, последней перед речью Сократа, не соглашается с этим тезисом Гесиода и Парменида[8]; отметим, что в речи Сократа о Пармениде не упоминается. Ясно, что в *Пире* Парменид как таковой Платона еще не занимает, и та проблематика, которая приведет Платона к написанию *Парменида*, в *Пире* еще не входит в поле его зрения. *Пир* относится к той более ранней группе диалогов, в которой речи оказываются доминирующим элементом, тогда как и сам диалог *Парменид*, и прочие сопоставимые с ним диалоги несут явные черты той эпохи развития Академии, когда стихия диалектических рассуждений в ней уже стала доминирующей.

Вот почему, я думаю, следует предположить, что фигура Парменида впервые всерьез завладевает вниманием Платона во время написания им диалога *Теэтет*, а последний диалог, где мы встречаемся с Парменидом, — *Софист*. Все три диалога — *Теэтет*, *Парменид* и *Софист* — преимущественно заняты сходными проблемами, сводку которых мы предложим. При

---

6 Предварительными вероятными резонами для такого предположения могут служить следующие соображения: Платон едва ли мог надолго покинуть Афины до завершения *Государства*; неопубликованный текст *Государства* не мог вызвать той оживленной и независимой от Платона полемики, которую заставляет предполагать первая часть *Парменида*. И Платон увидел на практике, что означает запись и публикация текста и в чем тут опасность (δεινὸν τοῦτο), о которой он говорил в *Федре* (275d4). См. также ниже: 3.1.1. Жанровые особенности первой части.

7 *Symp.* 178b9–11: Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει — πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

8 *Ibid.* 195c2.

этом Сократ в *Тэтете* и *Софисте* упоминает встречу, описанную в *Пармениде*[9]. Уже на этом основании можно предположить, что названные диалоги *Тэтет* и *Софист* составляют релевантный контекст для *Парменида*: читая диалог *Парменид* на их фоне, мы можем лучше понять, какого рода вопросы побудили Платона обратиться к образу Парменида, как именно Платон рисует его в этих диалогах и каковы были те вопросы, которые Платон связывал с его именем.

1.2. Парменид в *Тэтете*

В *Тэтете* имя Парменида называется трижды: 152e2, 180e2, 183e5. Рассмотрим соответствующие фрагменты и тем самым впервые погрузимся в ту атмосферу, которая в то время господствовала в Академии.

1.2.1. Понять природу знания нельзя без понимания движения и покоя

Рассуждая о природе знания вместе с юным Тэтетом, Сократ обращается к рассмотрению тезиса, согласно которому знание есть ощущение. В связи с этим Сократ приводит мнение многих, утверждающих, будто «ничто само по себе не есть одно, ибо тут не скажешь ни чтó оно есть, ни каково оно; ведь если ты назовешь это большим, оно может показаться и малым, если назовешь тяжелым — легким и так далее, поскольку-де ничто одно не существует как что-то или как какое-то, но из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится. И в этом по очереди сходились также и все мудрецы, кроме Парменида: и Протагор, и Гераклит, и Эмпедокл, а из поэтов — величайшие в каждом роде поэзии: в комедии — Эпихарм, в трагедии — Гомер»[10].

Итак, Парменид в понимании Платона выступает против тезиса «ничто никогда не есть, но всегда становится». Далее Сократ подчеркивает, что «впечатление существования и становления производится движением, на-

---

9 *Theaet.* 183e7: συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ; *Soph.* 217c5–6: …ποτε καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὤν. Эти замечания Сократа нельзя автоматически считать ссылками на законченный и опубликованный диалог *Парменид,* и также не следует считать их прямыми хронологическими указаниями: в них скорее следует видеть указание на сцену, которая описана в первой части *Парменида* и которая опознавалась членами академического кружка как отсылка к определенной проблематике.

10 *Theaet.* 152e1–5: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ᾽ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμῳδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγῳδίας δὲ Ὅμηρος, κτλ.

против, покой делает всё несуществующим и мертвым»[11]. Мы, таким образом, сразу сталкиваемся с поворотом темы, который очень важно опознать в его специфике: вопрос о природе знания оказывается вопросом о движении и покое (неподвижности). Понять это очень важно: то, что, на современный взгляд, преимущественно относится к гносеологической проблематике, то в понимании Платона оказывается неразрывно связано с более общим вопросом о движении и покое всего: решение этого вопроса в пользу покоя и определяет позицию Парменида и его ученика Зенона, а также Мелисса, и именно они, признающие неподвижность, стоят в оппозиции к сторонникам всеобщего изменения.

Но этим специфика вопроса, в связи с которым Платон обратился к фигуре Парменида, далеко не исчерпывается. Продолжая рассуждение о сторонниках движения и неподвижности, Сократ замечает: «...из всего того, о чем мы с самого начала рассуждали, ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то, а [понятие] „существовать" нужно отовсюду изъять, хотя еще недавно мы вынуждены были им пользоваться по привычке и по невежеству. Ибо эти мудрецы утверждают, что не должно допускать таких выражений, как „нечто", „чье-то", „мое", „это", „то", и никакого другого имени, выражающего неподвижность. В согласии с природой вещей должно обозначать их в становлении, созидании, гибели и изменчивости. Поэтому, если бы кто-то вздумал остановить что-либо с помощью слова, он тотчас же был бы изобличен. Так нужно рассматривать и каждую часть, и собрание многих частей, каковое, как они полагают, представляют собой человек и камень, каждое живое существо и каждый вид»[12].

Приведенный фрагмент демонстрирует очень важный поворот теперь уже вопроса о движении: как вопрос о знании необходимо рассматривать в контексте более общего вопроса о движении-неподвижности, так этот вопрос о движении возвращает нас к проблематике, так сказать, логической и лингвистической. А именно, у Платона, во всяком случае, в *Теэтете*, речь в связи с движением идет не столько о том, что могло бы быть отнесено к физике, сколько о возможности дать имя (ὄνομα) и определение (λόγος). Сторонники покоя заслуживают упрека в использовании «имени, которое останавливает» (ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ), тогда как все единичные вещи и живые

---

11 *Ibid.* 153a6–7: τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίγνεσθαι κίνησις παρέχει, τὸ δὲ μὴ εἶναι καὶ ἀπόλλυσθαι.

12 *Ibid.* 157a7–c2: ὥστε ἐξ ἁπάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ' εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ. τὸ δ' οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὔτ' ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ' ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν. δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος.

существа, а также виды представляют собой некие неустойчивые конгломераты, так что «в соответствии с природой» и называть их следовало бы возникающими, появляющимися, изменяющимися и гибнущими (κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα). Но Сократ считает, что тогда им вообще нельзя было бы дать имя.

Этот поворот темы подтверждается и следующим замечанием Сократа: «Поскольку… белизна того, что течет, не остается постоянной, но изменяется… разве можно… дать имя (προσαγορεύειν) какому-либо цвету так, чтобы называть его правильно?»[13] Это рассуждение, в свою очередь, исходило из предпосылки, сформулированной Сократом так: «Будем исходить из того недавнего рассуждения, что ничто не существует само по себе как одно[14], — и тогда черное, белое и любой другой цвет представится нам возникающим благодаря тому, что глаз обращается на приближающееся движение».

1.2.2. «Текучие» и «неподвижники»: в *Теэтете* рассматривается позиция «текучих»

Ниже, показав, что тезис Протагора об истинности любого мнения, принадлежащего любому человеку, можно опровергнуть во многих отношениях, Сократ продолжает обсуждать с Феодором этот ход мысли сторонников всеобщей текучести и, в частности, отмечает невозможность совсем отрицать истинность показаний органов чувств[15]. В связи с этим Сократ говорит о необходимости ближе рассмотреть это несущееся бытие[16]. Но сторонникам этого учения противостоят «другие, которые со своей стороны провозгласили противоположное, а именно что „настоящее имя всего — Неподвижность", не говоря уж о том, что вразрез с теми утверждали Мелиссы и Пармениды, — что-де все есть единое и само в себе неподвижно, не имея пространства, где оно могло бы двигаться»[17].

---

13 *Ibid.* 182d1–5: Ἐπειδὴ δὲ οὐδὲ τοῦτο μένει, τὸ λευκὸν ῥεῖν τὸ ῥέον, ἀλλὰ μεταβάλλει, ὥστε καὶ αὐτοῦ τούτου εἶναι ῥοήν, τῆς λευκότητος, καὶ μεταβολὴν εἰς ἄλλην χρόαν, ἵνα μὴ ἁλῷ ταύτῃ μένον, ἆρά ποτε οἷόν τέ τι προσειπεῖν χρῶμα, ὥστε καὶ ὀρθῶς προσαγορεύειν.

14 *Ibid.* 153e4–5: Ἑπώμεθα τῷ ἄρτι λόγῳ, μηδὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἓν ὂν τιθέντες, κτλ.

15 «Это рассуждение, Феодор, уязвимо со всех сторон, ибо не всякое мнение всякого человека истинно. А вот чувственные наши восприятия, с которыми связаны ощущения и соответствующие им мнения, изобличить как неистинные, пожалуй, труднее» (*Ibid.* 179c1–2: Πολλαχῇ, ὦ Θεόδωρε, καὶ ἄλλῃ ἂν τό γε τοιοῦτον ἁλοίη μὴ πᾶσαν παντὸς ἀληθῆ δόξαν εἶναι· περὶ δὲ τὸ παρὸν ἑκάστῳ πάθος, ἐξ ὧν αἱ αἰσθήσεις καὶ αἱ κατὰ ταύτας δόξαι γίγνονται, χαλεπώτερον ἑλεῖν ὡς οὐκ ἀληθεῖς).

16 *Ibid.* 179d1–3: προσιτέον οὖν ἐγγυτέρω… καὶ σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν.

17 *Ibid.* 179d8–e4: …ἄλλοι αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεφήναντο, †οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι† καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι

Поскольку проводимое рассуждение, продолжает Сократ, приводит к некой середине между теми и другими, «следует прежде отдельно рассмотреть тех, с кого мы начали, то есть этих „текучих“. Если окажется, что в их утверждениях есть толк, то к ним мы и присоединимся, постаравшись убежать от других. Если же нам покажется, что более правы эти „неподвижники“, тогда мы побежим к ним, прочь от двигающих неподвижное. Но если нам покажется, что обе стороны не говорят ничего ладного, тогда мы попадем в смешное положение, считая дельными себя, слабосильных, и лишая чести наидревнейших и наимудрейших мужей»[18].

Платон тем самым ясно дает понять своему читателю, что в *Теэтете* он намерен обстоятельно обсудить уже поставленный вопрос о концепции «текучих», тогда как точку зрения «неподвижников»[19] он также рассмотрит специально, но позднее. Это понимание уже рассмотренных текстов только подтверждается третьим фрагментом из *Теэтета*, содержащим упоминание Парменида.

1.2.3. Необходимость специального рассмотрения позиции «неподвижников»

Когда Сократ завершил при содействии Феодора рассмотрение тезиса Протагора, Теэтет просит его таким же образом разобрать тезис «неподвижников», на что Сократ отвечает так: «Я побаиваюсь вторгаться слишком дерзко даже в область Мелисса и других, утверждающих, что все едино и неподвижно, однако страшнее их всех мне один Парменид. Он внушает мне, совсем как у Гомера, «и почтенье, и ужас». Дело в том, что еще очень юным я встретился с ним, тогда уже очень старым, и мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа. Поэтому я боюсь, что и слов-то его

πᾶσι τούτοις διισχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.

18 *Ibid.* 181a3–b4: …δοκεῖ οὖν μοι τοὺς ἑτέρους πρότερον σκεπτέον, ἐφ' οὕσπερ ὡρμήσαμεν, τοὺς ῥέοντας, καὶ ἐὰν μέν τι φαίνωνται λέγοντες, συνέλξομεν μετ' αὐτῶν ἡμᾶς αὐτούς, τοὺς ἑτέρους ἐκφυγεῖν πειρώμενοι· ἐὰν δὲ οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται ἀληθέστερα λέγειν δοκῶσι, φευξόμεθα παρ' αὐτοὺς ἀπ' αὖ τῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων. ἀμφότεροι δ' ἂν φανῶσι μηδὲν μέτριον λέγοντες, γελοῖοι ἐσόμεθα ἡγούμενοι ἡμᾶς μὲν τὶ λέγειν φαύλους ὄντας, παμπαλαίους δὲ καὶ πασσόφους ἄνδρας ἀποδεδοκιμακότες.

19 Здесь и далее мы сохраняем за Парменидом и его сторонниками условное обозначение «неподвижники», хотя буквально οἱ τοῦ ὅλου στασιῶται означает «сторонники целого», что чуть выше Платон и разъяснил: «все есть одно и неподвижно пребывает в себе самом, поскольку у него нет места, где двигаться» (180e3–4: …ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται); Платон играет на двузначности слова στάσις, означающего и «неподвижность, покой», и «политическая группировка, партия».

мы не поймем, а уж тем более подразумеваемого в них смысла. Да и самое главное, ради чего строится все наше рассуждение о знании, — чтó оно такое, — обернется невидимкой под наплывом речений, если кто им доверится. Между тем вопрос, который мы поднимаем, — это непреодолимая громада: если коснуться его мимоходом, он незаслуженно пострадает, если же уделить ему достаточно внимания, это затянет наш разговор и заслонит вопрос о знании»[20].

Этот фрагмент, на мой взгляд, подчеркивает принципиальную важность включения диалога *Тэетет* в релевантный контекст для диалога *Парменид*: здесь ясно намерение Платона посвятить «неподвижникам» отдельное рассуждение, оставив диалог *Тэетет* для специального рассмотрения «текучих». Вместе с тем мы можем предположить, что диалог с участием Парменида либо задуман Платоном для уяснения собственной позиции по отношению не только к «текучим», но и к «неподвижникам», либо уже начинает разрабатываться. Но менее всего можно предположить, что некий специальный диалог, посвященный Пармениду, уже написан: Платон явно говорит только о намерении провести соответствующее рассуждение о «неподвижниках».

1.2.4. Заключение о *Тэетете*

Рассмотренные нами фрагменты заставляют нас задуматься над релевантным контекстом для *Тэетета* и тем самым расширить фон для *Парменида*: создается впечатление, что в той же мере, в какой *Тэетет* подводит нас к проблематике *Парменида*, сам он служит своего рода завершением рассмотрения проблематики, уже разработанной в *Кратиле*, где точка зрения «текучих» разобрана специально применительно к проблеме имени.

Также похоже, что непосредственно связан с *Тэететом* и диалог *Менон*, где Платон пытается дать определение добродетели и в связи с этим впервые отчетливо ставит вопрос о знании и правильном мнении[21]. Мы

---

20 *Ibid.* 183e 3–184a8: Μέλισσον μὲν καὶ τοὺς ἄλλους, οἳ ἓν ἑστὸς λέγουσι τὸ πᾶν, αἰσχυνόμενος μὴ φορτικῶς σκοπῶμεν, ἧττον αἰσχύνομαι ἢ ἕνα ὄντα Παρμενίδην. Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὁμήρου, “αἰδοῖός τέ μοι” εἶναι ἅμα “δεινός τε”. συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ, καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα, καὶ τὸ μέγιστον, οὗ ἕνεκα ὁ λόγος ὥρμηται, ἐπιστήμης πέρι τί ποτ’ ἐστίν, ἄσκεπτον γένηται ὑπὸ τῶν ἐπεισκωμαζόντων λόγων, εἴ τις αὐτοῖς πείσεται· ἄλλως τε καὶ ὃν νῦν ἐγείρομεν πλήθει ἀμήχανον, εἴτε τις ἐν παρέργῳ σκέψεται, ἀνάξι’ ἂν πάθοι, εἴτε ἱκανῶς, μηκυνόμενος τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀφανιεῖ.

21 *Meno* 99a1–5: Ὀρθῶς δέ γε ἡγεῖσθαι δύο ὄντα ταῦτα μόνα, δόξαν τε ἀληθῆ καὶ ἐπιστήμην, ἃ ἔχων ἄνθρωπος ὀρθῶς ἡγεῖται — τὰ γὰρ ἀπὸ τύχης τινὸς ὀρθῶς γιγνόμενα οὐκ ἀνθρωπίνῃ ἡγεμονίᾳ γίγνετα — ὧν δὲ ἄνθρωπος ἡγεμών ἐστιν ἐπὶ τὸ ὀρθόν, δύο ταῦτα, δόξα ἀληθὴς καὶ ἐπιστήμη.

уже отмечали, что проблема определения — одна основных в *Теэтете*. В *Хармиде* и *Лисиде* эта проблема еще не осознана в своей именно методической остроте: оба диалога демонстрируют умение Сократа показывать неудовлетворительность чужих определений, причем сама процедура опровержения отчетливо связана с протрептической направленностью диалогов: Сократ на глазах собеседника показывает неудовлетворительность того или иного принимаемого им определения и делает вывод о необходимости заниматься философией для того, чтобы не попадать в такую ситуацию. Тема протрептика завершается в *Евтидеме*, потому что здесь же Платон осознает, что пришла пора не призывать к философии, а научить технике ведения бесед тех, кто уже к философии обратился, в связи с чем и приходится рассмотреть технику ведения бесед, развиваемую в мегарской школе, с которой традиционно связывают Евтидема и Дионисодора[22].

Завершая группу диалогов (*Евтидем*, *Менон*, *Кратил*), очевидным образом спровоцированных философией мегариков[23], *Теэтет* показывает, что Платон осознает необходимость сформулировать свою позицию в отношении методов обучения, знания, правильного мнения, имени и определения, которые активно разрабатываются вне академического кружка. Платон поначалу (*Менон*) считает, что его теория идей в сочетании с учением о бессмертии души и знании-припоминании позволит решить вопросы, связанные с формулировкой этой позиции. Но очень быстро оказывается, что это решение не удовлетворяет ни самого Платона, ни его приверженцев, ни тем более оппонентов.

В самом деле, возьмем вопрос обучения, который Платон в *Меноне* продемонстрировал на примере решения задачи об удвоении квадрата: путем соответствующих вопросов Сократ привел молодого Менонова раба, который прежде не учился математике, к правильному решению этой задачи. Но можно ли здесь действительно усмотреть какую-нибудь развитую технику обучения? Похоже, что нет, поскольку апелляция в процессе обучения к пренатальному опыту души до ее вхождение в тело в лучшем случае допустима лишь как обоснование неких технических приемов, которые должны регулярно приводить к положительным педагогическим результатам. Но Платон рисует некую беседу Сократа, заставившего раба «вспомнить» решение геометрической задачи, и не указывает, что это за приемы. Правда, Сократ тут же предлагает Менону метод «гипотез»[24], но применить его для определения добродетели, о чем, собственно, и шла беседа, собеседникам не удается.

Точно так же проблема имени и определения не решается отсылкой к некоему сверхъестественному опыту узрения вещи как таковой и воз-

---

22 См., например: Platon. *Euthydème*. Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Canto. Paris: GF Flammarion, 1989, p. 58–59.

23 Об этом подробнее пойдет речь ниже, см.: 2.3.2–2.3.4.

24 *Meno* 87a2–3: …ὥσπερ… τινα ὑπόθεσιν προὔργου οἶμαι ἔχειν πρὸς τὸ πρᾶγμα, κτλ.

можности установления для нее «правильного» имени и его объяснения (определения). Сама концепция идей оказывается под вопросом: ее метафорический характер (чувственный мир — умопостигаемый мир, Солнце чувственного мира — Солнце умопостигаемого мира, подобие — образец, и т. п.), как и метафорический характер диалектики, некой высшей науки, возводящей от подобия к образцу, не выдерживает сколько-нибудь серьезного испытания, потому что Платон не указывает никаких воспроизводимых процедур, позволяющих правильно строить рассуждение. Конструируя диалектику в *Государстве* как науку, стоящую выше математических дисциплин (поскольку эти последние действуют исходя из предпосылок, выстраивая рассуждение по модели «если..., то...», а диалектика подводит к беспредпосылочному началу), Платон еще не предполагал необходимости ясно формулировать некую позицию, основанную на открытии лингвистической и логической реальности как вполне самостоятельной сферы применения нашей рассудочной способности.

Судя по *Евтидему*, Платон, с одной стороны, пребывал в уверенности, что он легко справится с задачей выявления логических ошибок в чужих построениях[25]. Но тем не менее его насмешливый тон здесь и в *Кратиле* не может скрыть того, что он прекрасно понимает необходимость серьезно отнестись ко всему комплексу связанных с этим вопросов. Тогда Платон берется за то, что, на его взгляд, относится к самому существу открывающихся трудностей определения и обучения: он выделяет проблему движения и покоя и стремится обстоятельно рассмотреть именно ее. Поскольку собственная позиция представляется ему некой средней между «текучими» и «неподвижниками», Платон сначала занимается осмыслением позиции «текучих» (*Кратил*, *Теэтет*). Но совершенно очевидно, что теперь на очереди рассмотрение и осмысление позиции «неподвижников», в связи с чем на первый план и выходит фигура Парменида.

---

[25] Устами Сократа Платон объясняет, что предложенные софистами рассуждения — пустая забава, что знаток софистических премудростей «сумеет лишь забавляться с людьми, подставлять им ножку, используя различия имен, и заставлять их падать — так кто-нибудь смеется и развлекается, выдергивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и глядя, как они падают навзничь» (*Euthyd.* 278b3–c1: φημι ἐγώ σοι τούτους προσπαίζειν — παιδιὰν δὲ λέγω διὰ ταῦτα, ὅτι, εἰ καὶ πολλά τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείη πῇ ἔχει, προσπαίζειν δὲ οἷός τ᾽ ἂν εἴη τοῖς ἀνθρώποις διὰ τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν ὑποσκελίζων καὶ ἀνατρέπων, ὥσπερ οἱ τὰ σκολύθρια τῶν μελλόντων καθιζήσεσθαι ὑποσπῶντες χαίρουσι καὶ γελῶσιν, ἐπειδὰν ἴδωσιν ὕπτιον ἀνατετραμμένον); но при этом Платон видит, что, высмеивая софистов, он не знает, как снять те сложности в использовании речи, на которые софисты обратили внимание. Поэтому, когда Платон в заключении диалога рисует Сократа, предлагающего Критону пойти учиться к софистам, он еще едва ли предполагает, насколько основательно ему самому придется осваивать софистическую премудрость.

1.3. Парменид в *Софисте*

В *Софисте* имя Парменида называется семь раз: 216a3, 217e 5, 237a4, 241d5, 242c4, 244e2, 258c6. Рассмотрим соответствующие фрагменты.

1.3.1. Экспозиция *Софиста* связывает его с *Тэтетом* (драматически) и *Парменидом* (по способу изложения)

По драматической ситуации *Софист* непосредственно примыкает к *Тезтету*. Феодор и Теэтет, как и уговорились в конце *Тэтета*[26], приходят на следующий день в то же место, где беседовали накануне, и приводят с собой чужеземца: «Согласно с вчерашним договором, Сократ, мы и сами пришли, как и следовало, да вот и некоего чужеземца из Элеи родом с собою ведем, друга последователей Парменида и Зенона, истинного философа[27]». Но, задача, которую ставит перед этим истинным философом Сократ, на первый взгляд не имеет отношения к тематике *Тэтета*: Сократ просит чужеземца изложить, как понимают и кем считают в его краях софиста, политика и философа. Тем не менее уже в самом начале рассуждения элейского гостя мы обнаруживаем тесную связь *Софиста* с *Тэтетом* и диалогами его круга, а именно внимание к проблеме имени и определения: «...вместе... со мною тебе надо сейчас начать исследование, как мне кажется, прежде всего с софиста, рассматривая и давая определение, чтó он такое. Ведь пока мы с тобою относительно него согласны в одном только имени, а то, что мы называем этим именем, быть может, каждый из нас про себя понимает по-своему, меж тем как всегда и во всем дóлжно скорее с помощью определения соглашаться относительно самой вещи, чем соглашаться об одном только имени без определения»[28].

Элейский гость закрепляет приоритетный характер проблемы имени и определения почти сразу после того, как Сократ тут же, в экспозиции, вспомнил о своей давней беседе с Парменидом. Сократ спрашивает гостя: «...Как ты привык — сам в длинной речи исследовать то, что желаешь кому-

---

26 *Theaet*. 210d3–4: ΣΩ. ...ἕωθεν δέ, ὦ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν.

27 *Soph*. 216a1–4: ΘΕΟ. Κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ὦ Σώκρατες, ἥκομεν αὐτοί τε κοσμίως καὶ τόνδε τινὰ ξένον ἄγομεν, τὸ μὲν γένος ἐξ Ἐλέας, ἑταῖρον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα [ἑταίρων], μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον.

28 *Ibid*. 218b6–c5: ...κοινῇ δὲ μετ᾽ ἐμοῦ σοι συσκεπτέον ἀρχομένῳ πρῶτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, νῦν ἀπὸ τοῦ σοφιστοῦ, ζητοῦντι καὶ ἐμφανίζοντι λόγῳ τί ποτ᾽ ἔστι. νῦν γὰρ δὴ σύ τε κἀγὼ τούτου πέρι τοὔνομα μόνον ἔχομεν κοινῇ, τὸ δὲ ἔργον ἐφ᾽ ᾧ καλοῦμεν ἑκάτερος τάχ᾽ ἂν ἰδίᾳ παρ᾽ ἡμῖν αὐτοῖς ἔχοιμεν· δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς πέρι τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοὔνομα μόνον συνωμολογῆσθαι χωρὶς λόγου. Как выше, так и этом последнем χωρὶς λόγου С. А. Ананьин передает λόγος в принципе возможным словом «объяснение», которое здесь ради корректного понимания текста и его проблематики исправляю на «определение».

нибудь показать, или путем вопросов, как это, например, делал в своих великолепных рассуждениях Парменид, чему я был свидетель, когда был молодым, а тот уже преклонным старцем?»[29] Элейский гость подчеркивает, что в мирной беседе предпочтительней задавать вопросы, что также связывает нас с дружеской атмосферой обсуждения в *Теэтете* и *Пармениде*. Едва ли случайно первая характеристика элейского гостя, главного лица, ведущего беседу в данном диалоге, — не только близкий к кругу Парменида и Зенона, но и философ, более сдержанный, нежели ревнители споров[30]. Таким образом, Платон в экспозиции подчеркивает связь формы изложения в *Софисте* с *Теэтетом* и *Парменидом*: общим у них оказывается обстоятельное изложение своей точки зрения по ходу дружеской беседы в вопросах и ответах, что делал Парменид и что намерен применить элейский гость.

1.3.2. Цитаты из Парменида и использование технических терминов в *Софисте*

Следующее упоминание Парменида в *Софисте* весьма выразительно. Платон устами элейского гостя говорит о том, что возможность изречь ложь предполагает существование небытия: «Великий Парменид, мой мальчик, впервые, когда мы еще были детьми, высказал это и до самого конца не переставал свидетельствовать о том же, постоянно говоря прозою или стихами: “Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было; // Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль”»[31].

Этот фрагмент чрезвычайно показателен, поскольку Платон использует в изображаемой беседе тексты самого Парменида. Эту манеру следует признать новой и до сих пор у Платона не встречавшейся[32]. Поэтому, когда в дальнейшем элейский гость говорит о необходимости «подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что небытие в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует»[33], он для интерпретации позиции опять привлекает

---

29 *Ibid.* 217c2–7: πότερον εἴωθας ἥδιον αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ μακρῷ λόγῳ διεξιέναι λέγων τοῦτο ὃ ἂν ἐνδείξασθαί τῳ βουληθῇς, ἢ δι᾽ ἐρωτήσεων, οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδῃ χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὤν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου.

30 *Ibid.* 216b8: μετριώτερος τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων.

31 *Ibid.* 237a4–9: Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὦ παῖ, παισὶν ἡμῖν οὖσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε ὧδε ἑκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων— Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ, φησίν, εἶναι μὴ ἐόντα· // ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.

32 С этими цитатами из Парменида нельзя смешивать популярный жанр рассуждения в виде толкования поэтов (ср., например, толкование Симонида в *Протагоре*).

33 *Ibid.* 241d5–7: Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.

текст Парменида. В *Тэетете* Платон упоминает *Истину* Протагора и разбирает его основной релятивистский тезис, но не цитирует его и не рассматривает его текст; и на апологию Протагора мы, разумеется, не будем опираться ни как на текст Протагора, ни даже как на исторически достоверное свидетельство о нем: мы понимаем, что такой задачи Платон перед собой и не ставит. Точно так же мы не будем относить к самому «историческому» Пармениду реплики Парменида из одноименного диалога. Поэтому прямые цитаты из Парменида в *Софисте* мы должны отметить как некую новость для Платона.

Когда Сократ говорит: «А знаешь ли, мы ведь совсем не послушались Парменида в том, что касалось его запрета»[34], имея в виду запрет удерживаться от попыток мыслить небытие, — Платон вновь повторяет уже приведенную цитату. Затем элейский гость приводит еще один фрагмент: «Если, таким образом, как говорит и Парменид, “Вид его [целого] массе правильной сферы всюду подобен, // Равен от центра везде он, затем, что нисколько не больше, // Как и не меньше идет туда и сюда по закону”, — если бытие именно таково, то оно имеет середину и края, а обладая этим, оно необходимо должно иметь части»[35]. Цитируя Парменида, элейский гость из *Софиста* демонстрирует новую манеру ведения беседы с использованием прямых цитат; в *Пармениде* Платону это еще не приходило на ум: там Парменид — не исторический автор известных текстов, а персонаж, эффектно изображенный Платоном в некой беседе, жанр и смысл которой нам еще предстоит рассмотреть.

Наконец, еще одно упоминание Парменида в *Софисте* связано с терминологической проблемой. В том же рассуждении о необходимости посягнуть на отцовское учение, то есть подвергнуть испытанию учение Парменида, элейский гость, весьма торжественно привлекши внимание Теэтета к этому тезису, замечает: «Мне кажется, что Парменид, да и всякий другой, кто только когда-либо принимал решение определить, каково существующее количественно и качественно, говорили с нами, не придавая значения своим словам»[36].

К этому замечанию нужно отнестись внимательно, поскольку его делает Платон, явно находящийся под обаянием принятой в Академии новой научной манеры вести рассуждения с опорой на цитаты из называемых

---

34 *Ibid.* 258c6–7: Οἶσθ᾽ οὖν ὅτι Παρμενίδῃ μακροτέρως τῆς ἀπορρήσεως ἠπιστήκαμεν.

35 *Ibid.* 244e 2–7: Εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν, ὥσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει, Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, // μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον // οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ, τοιοῦτόν γε ὂν τὸ ὂν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν.

36 *Ibid.* 242c4–6: Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν. То, что С. А. Ананьин перевел «не придавая значения своим словам», по-гречески — εὐκόλως, буквально — «слишком легко», «попросту».

авторов и подчеркнуто использующий научную (техническую) терминологию. Разумеется, это не мешает Платону толковать фрагменты на свой лад и иронизировать над этими новыми терминами (ср., например, научный термин «трезубость», использованный элейским гостем[37]), но она уже влияет на него: и эта техническая терминология в *Софисте* — аристотелевская[38]. В связи с этим обратим внимание на то, что и отмеченная выше манера цитировать рассматриваемого автора — также аристотелевская, и отметим, что в *Пармениде* этого еще не было.

1.3.3. Заключение о *Софисте*

Платон уяснил в *Софисте* целый ряд очень важных вопросов, волновавших его начиная с *Менона* и отчасти специально рассмотренных в *Теэтете*: прежде всего речь идет о бытии в связи с движением и покоем. Мы знаем, что Платон блистательно решил эту задачу, предложив в *Софисте* учение о «пяти категориях». При этом высказанное в *Теэтете* намерение рассмотреть позицию «неподвижников» обернулось в *Софисте* критикой концепции Парменида, что в самом *Теэтете* едва ли предполагалось. Но и другие весьма важные метаморфозы произошли между *Теэтетом* и *Софистом*.

Вплоть до *Теэтета* Платон в основном реализует задачи, поставленные в *Государстве*. Например, внимание к математике в *Евтидеме*, *Меноне* и *Теэтете* свидетельствуют о том, что Платон работает над этой проблематикой в соответствии с пониманием роли математики в *Государстве*. *Тимей* также в целом решает задачи, поставленные в *Государстве*, но вместе с тем Платон во вводной речи Сократа наметил не только трилогию *Тимей — Критий — Гермократ*, но и трилогию *Софист — Политик — Философ*[39], и хотя

---

[37] *Ibid*. 220e 4–5: ...τριοδοντία τις οἶμαι κέκληται, — на что Теэтет замечает: Φασὶ γοῦν τινές.

[38] На это в свое время во введении к *Софисту* весьма уместно обратил внимание знаменитый Джоуэтт, который так характеризовал новую манеру Платона: «...and already an approach is made to the technical language of Aristotle, in the frequent use of the words 'essence,' 'power,' 'generation,' 'motion,' 'rest,' 'action,' 'passion,' and the like» (The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett, M. A. in Five Volumes. Vol. 4: *Parmenides*, *Theaetetus*, *Sophist*, *Statesman*, *Philebus*. 3rd edition revised and corrected. Oxford University Press, 1892). Отметим также, что пристрастие к научной терминологии, ссылкам и цитатам свойственно Платону и в рассуждении о риторике из *Федра*.

[39] *Tim*. 19e2–8: τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλ' ἔμπειρον ἥγημαι, φοβοῦμαι δὲ μή πως, ἅτε πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῇ διῳκηκός, ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ᾖ καὶ πολιτικῶν, ὅσ' ἂν οἷά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσομιλοῦντες ἑκάστοις πράττοιεν καὶ λέγοιεν.

ни одна из трилогий не была реализована в предполагавшемся виде, эти свидетельства *Тимея* важны как указания на ход мысли Платона в определенный период и на изменение его установок впоследствии.

Исследования в заданном направлении приводят Платона в *Софисте* к неожиданным результатам, например в онтологии, тогда как еще в *Тимее* Платону все было ясно: есть устойчивое, неподвижное бытие и постигающий его ум, обладающий знанием бытия; есть никогда не сущее становление и воспринимающие его чувства, благодаря которым в душе возникает мнение… Сравнение с тем, как понимал Платон бытие и небытие в *Софисте*, показывает значительное продвижение Платона в этом вопросе[40], так что если оценивать с точки зрения *Софиста* подходы к проблеме бытия в *Тимее*, то к ним можно применить то же, что сам Платон говорит о Пармениде: в *Тимее* о бытии говорится εὐκόλως, то есть «слишком легко», «попросту»; это, впрочем, было и естественно для того, кто сознательно определил жанр своего изложения как «правдоподобный миф»[41].

Где происходит переход от одной точки зрения к другой? Единственный диалог, который помимо *Тимея* можно поместить между *Тээтетом* и *Софистом, — Парменид*. Но мы не можем априорно заключать о неком эволюционном пути от *Тээтета* к *Софисту*, пролегающем через *Парменида*. Для того чтобы перейти к *Пармениду* и правильно интерпретировать его, необходимо специально рассмотреть не только проблему бытия, которой преимущественно посвящена первая часть *Парменида*, но и тот метод, который был заявлен в *Государстве* в качестве высшей науки. Сила этого метода — во всяком случае, его польза для философии в качестве некоего упражнения — должна обнаружиться во второй части *Парменида*[42].

1.3.4. Необходимость рассмотрения диалектики

С проблемой метода, который Платон назвал диалектическим, оказалась неразрывно связана в рассматриваемых нами диалогах онтологическая проблематика (вечно сущие идеи): «…если… отказаться от допущения, что виды сущих обладают бытием, и если не давать определения тому или иному виду каждой отдельной вещи, то без допущения у каждого из сущих вечного бытия его самотождественной идеи некуда будет обратить мысль, что совершенно уничтожит возможность рассуж-

---

[40] Платон и сам подчеркивает это в *Политике*: ср., например, связанное с определением софиста рассуждение о «бытии небытия» (286b10: πέρι τῆς τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας).

[41] *Tim*. 29d2: τὸν εἰκότα μῦθον.

[42] Ср.: *Parm*. 135c1–2 (τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν) и 135d7 (τρόπος τῆς γυμνασίας).

дения»[43]. Таким образом, вторая часть *Парменида* должна была бы демонстрировать некий образец диалектического рассуждения, невозможного без идей. Но в действительности вторая часть *Парменида* никаким очевидным образом не связана с представлением о самотождественных идеях. Хотя рассуждение в диалоге ведет сам Парменид, но по уже рассмотренным упоминаниям о нем в платоновских текстах мы покамест ничего не можем сказать о характере этого планируемого рассуждения. Вот почему для понимания того, что может иметь в виду Парменид, когда он говорит о диалектике, нам следует рассмотреть появление и эволюцию платоновской диалектики. Более того, нам необходимо понять, куда и почему диалектика у Платона исчезает.

В самом деле, если в *Государстве* без диалектики невозможно правильное формирование философа, то в *Законах* диалектики нет совсем, хотя в остальном воспитательная и образовательная программа Платона остается прежней[44]. Нам нужно понять характер этого изменения, потому что именно *Парменид* опять-таки стоит примерно посредине того пути, который привел к исчезновению появившейся в *Государстве* и исчезнувшей в *Законах* науки.

В *Государстве* диалектика занимает исключительное положение среди наук: Платон утверждает, что она единственная не грезит о бытии, а подводит нас к беспредпосылочному началу, то есть к бытию как таковому, которое оказывается нам доступно без «если..., то...». В *Федоне* Платон говорит о доступности для нас этого бытия благодаря припоминанию. Поэтому все вопросы методического характера, которые вставали перед Платоном до *Теэтета*, предполагали возможность некоего решения исходя из представлений *Федона* и *Государства* и едва ли осознавались в своей методической специфичности. На вопрос «как учить?» предлагался ответ «в соответствии с концепцией знания-припоминания»: с ее помощью можно решать, напри-

---

43 *Parm.* 135b5–c2: Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ.

44 Более того: диалектики нет и в *Определениях*, что означает отказ от нее не только Платона, но и по крайней мере какой-то части академического кружка. Я уже писал об этом в издании *Федра* (М.: Гнозис, 1989. С. LXII) со ссылкой на Ryle G. *Plato's Progress*. Cambridge, 1966 и Ryle G. *Dialectic in the Academy*. — *Aristotle on Dialectic. The Topics*. Proceedings of the third Symposium Aristotelicum. Ed. by G. E. Qwen. Oxford, 1968. P. 69–79, и прежде, и сейчас соглашаясь с заключением, которое сделал в своей рецензии на книгу Райла для *Revue Belge de philosophie et d'histoire* (45, 1967. P. 497) Trevor J. Saunders: "It will not be enough to dismiss this book as well-written rubbish: in spite of its eccentricities, it deserves to be taken seriously — but with a grain of salt, too".

мер, математические задачи (*Менон*); «что делать с математическими построениями?» — «передавать их диалектику» (*Евтидем*); «как давать имя или определение?» — «вглядываясь в идею именуемого и определяемого», причем опять-таки — «под присмотром диалектика» (*Кратил*)[45]; «но как стать диалектиком и научиться диалектическому методу?» — на этот вопрос Платон нигде не дает ответа несмотря на очевидность того, что проблема имени и определения уже представляет для него принципиальную важность и интерес.

Но *Софиста* Платон уже пишет в Академии, которая находится под сильным влиянием Аристотеля. За время, прошедшее между началом работы над *Теэтетом* и завершением *Софиста*, декларативную диалектику *Государства* в Академии сменяет диалектика Аристотеля как полезный для упражнения вид рассуждений в вопросах и ответах по определенным правилам. Аристотель рассматривал этот предмет в своих лекциях и так или иначе фиксировал их в соответствующих текстах, составивших известную нам «Топику». Мы можем предположить, что с появлением диалектики Аристотеля диалектика Платона в духе *Государства* перестает восприниматься в Академии всерьез, а само употребление у Платона слова «диалектика» сходит на нет.

Если бы мы продумывали релевантный контекст для *Софиста*, мы обязательно обратили бы внимание на *Политика*, причем не потому, что вся трилогия была предположена еще в *Государстве* и заявлена в начале *Софиста*, а прежде всего потому, что в обоих диалогах применен метод диэрезы и в обоих Платон говорит о диэрезе в связи с методом определения и диалектикой[46]. Как известно, Аристотель признал некорректным платоновское

---

45 *Euthyd*. 290b10–c6: οἱ δ᾽ αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοί — θηρευτικοὶ γάρ εἰσι καὶ οὗτοι· οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν — ἅτε οὖν χρῆσθαι αὐτοὶ αὐτοῖς οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλὰ θηρεῦσαι μόνον, παραδιδόασι δήπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὑρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν (ср. ниже, 2.3.2). *Crat*. 390d4–5: ΣΩ. Νομοθέτου δέ γε, ὡς ἔοικεν, ὄνομα, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα, εἰ μέλλει καλῶς ὀνόματα θήσεσθαι. Еще раз подчеркнем, что безмятежным фоном для этих рассуждений о диалектике, роль и значение которой еще не вызывают сомнений, служит *Государство*. Но как раз между второй и третьей сицилийскими поездками фон академических дискуссий существенно изменился, и едва ли Платону пришло бы на ум поручать результаты отдельных специалистов тому, кто владеет аристотелевской диалектикой, то есть топикой.

46 *Soph*. 253d1–3: Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; В *Политике* Платон остерегает от осуждения слишком пространных рассуждений за их длину (а именно таким оказывается рассуждение, построенное по методу диэрезы), если осуждающий не может указать, как сделать их короче и при этом сделать ученика лучшим диалектиком, преуспевающим в исследовании бытия (*Polit*. 286e4–287a4: τὸν περὶ τὰς τοιάσδε συνουσίας ψέγοντα λόγων μήκη

понимание этого метода. Но чтобы понять, о какой диалектике идет речь в *Пармениде*, необходимо хотя бы обзорно рассмотреть вопрос о том, как понимал Платон диалектику до *Парменида* и после него: сводка важнейших материалов по истории диалектики должна расширить наше представление о релевантном контексте *Парменида* для его корректного понимания.

2. О диалектике у Платона и в Академии

2.1. Первое школьное рассуждение Платона: *Федон*

Беседы Сократа Платон изображал уже в *Апологии* (беседа с Каллием), *Горгии* (беседа в доме Калликла), *Протагоре* (беседы в доме Сократа и в доме Каллия) и *Пире* (беседы в доме Агафона). Но тем не менее искусство ведения беседы как таковое (не говоря уже о правилах этого искусства) начинает занимать Платона не раньше середины 80-х: нетрудно заметить, что еще в *Пире* Платона гораздо больше увлекает жанр речи, и образ Сократа здесь еще не связан с культивированной и рефлектированной процедурой ведения беседы или спора: Алкивиада из *Пира* увлекали некие речи Сократа[47], а не его рассуждения, так что, например, образ Сократа в *Хармиде*, Сократа, который в ходе продолжительной беседы убеждает юного красавца Хармида заниматься философией, отражает совсем другую — значительно более развитую и тем самым более позднюю — технику ведения бесед.

Но совершенно очевидно, что уже в *Федоне*, написанном в пару к *Пиру*, вопрос о возможности разных в большей или меньшей степени доказательных изложений некоего тезиса в ходе его обсуждения уже явственно осознан Платоном. Поэтому Платон изображает здесь Сократа в кругу неких «друзей»[48], которые после вынесения приговора пришли, как обычно, побеседовать с ним[49]. Но как таковая беседа при этом идет преимущественно

καὶ τὰς ἐν κύκλῳ περιόδους οὐκ ἀποδεχόμενον, ὅτι χρὴ τὸν τοιοῦτον μὴ [πάνυ] ταχὺ μηδ’ εὐθὺς οὕτω μεθιέναι ψέξαντα μόνον ὡς μακρὰ τὰ λεχθέντα, ἀλλὰ καὶ προσαποφαίνειν οἴεσθαι δεῖν ὡς βραχύτερα ἂν γενόμενα τοὺς συνόντας ἀπηργάζετο διαλεκτικωτέρους καὶ τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὑρετικωτέρους, κτλ.).

47 Алкивиад сравнивает свое впечатление от речей Сократа с впечатлением от речей Перикла и других ораторов (*Symp*. 215d6–e5: ἐγὼ γοῦν, ὦ ἄνδρες, εἰ μὴ ἔμελλον κομιδῇ δόξειν μεθύειν, εἶπον ὀμόσας ἂν ὑμῖν οἷα δὴ πέπονθα αὐτὸς ὑπὸ τῶν τούτου λόγων καὶ πάσχω ἔτι καὶ νυνί. ὅταν γὰρ ἀκούω, πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου, ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοντας· Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγούμην λέγειν, τοιοῦτον δ’ οὐδὲν ἔπασχον, κτλ.).

48 *Phaed*. 60a6: οἱ ἐπιτήδειοι; отметим, что у Платона речь идет именно о неких близких людях, друзьях (*LSJ*: οἱ ἐ. one’s *friends*), но не об учениках.

49 *Phaed*. 91d1–2: ἀεὶ γὰρ δὴ καὶ τὰς πρόσθεν ἡμέρας εἰώθεμεν φοιτᾶν καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἄλλοι παρὰ τὸν Σωκράτη, κτλ.

с пифагорейцами Симмием и Кебетом, и миф в *Федоне* еще гораздо больше соответствует потребности Платона донести некое важнейшее содержание, которое как таковое не может быть ни доказано, ни даже удовлетворительно изложено в некоем рассуждении[50].

При этом нетрудно заметить, что необязательный характер любого рассуждения осознает в диалоге *Федон* как сам Сократ, так и его собеседники. Об этом свидетельствует не только завершающая все повествование реплика Сократа, обращенная им к Критону[51], но также и прочие замечания Сократа[52]. Все это подтверждает, вообще говоря, очевидное обстоятельство: этика и эсхатология занимают Платона в *Федоне* не в пример больше, нежели техника ведения беседы.

Поскольку, тем не менее, именно *Федон* приоткрывает нам стихию бесед в только еще создаваемом академическом кружке, необходимо отметить следующее. Сама установка Платона в *Федоне* (как и в *Государстве*, которое тоже неслучайно завершается неким мифологизированным описанием мира в целом, включая загробный), отнюдь не предполагает у Платона — в отличие от софистов[53] — какого-то исключительного интереса к установлению неких правил ведения бесед и вообще специального внимания к их технике. Но это не значит, будто Платонов Сократ в *Федоне* и сам Платон (не присутствовавший при последней беседе Сократа) вообще пренебрегают рассуждениями и отвергают их. Сократ решительно возражает против этого и объявляет недопустимость этого для философа: «...было бы печально, если бы, узнав истинное, надежное и доступное для понимания доказательство, а затем встретившись с доказательствами такого рода, что иной

---

[50] Ср. описание о загробного существования в *Апологии*, мифы *Горгия*, *Протагора* и *Пира*.

[51] «Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — это только тот Сократ, который сейчас беседует с вами и пока еще распоряжается каждым своим словом. Он воображает, будто я — это тот, кого он вскорости увидит мертвым, и вот спрашивает, как меня хоронить! А весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, но отойду в счастливые края блаженных, кажется ему пустыми словами, которыми я хотел утешить вас, а заодно и себя» (*Phaed*. 115c6–d6: Οὐ πείθω, ὦ ἄνδρες, Κρίτωνα, ὡς ἐγώ εἰμι οὗτος Σωκράτης, ὁ νυνὶ διαλεγόμενος καὶ διατάττων ἕκαστον τῶν λεγομένων, ἀλλ᾽ οἴεταί με ἐκεῖνον εἶναι ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν, καὶ ἐρωτᾷ δὴ πῶς με θάπτῃ. ὅτι δὲ ἐγὼ πάλαι πολὺν λόγον πεποίημαι, ὡς, ἐπειδὰν πίω τὸ φάρμακον, οὐκέτι ὑμῖν παραμενῶ, ἀλλ᾽ οἰχήσομαι ἀπιὼν εἰς μακάρων δή τινας εὐδαιμονίας, ταῦτά μοι δοκῶ αὐτῷ ἄλλως λέγειν, παραμυθούμενος ἅμα μὲν ὑμᾶς, ἅμα δ᾽ ἐμαυτόν).

[52] В частности, Сократ в *Федоне* благоразумно понимает, что ему как человеку здравомыслящему не следует настаивать, «будто все обстоит именно так, как я рассказал» (*Ibid.* 113d1–2: Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διισχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί).

[53] Например, тех, кто занимается рассуждениями pro и contra (ср. 90b7–c1: οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες).

раз они представляются истинными, а иной раз ложными, мы стали бы винить не себя самих и не свою неискусность, но от досады охотно свалили бы собственную вину на доказательства и впредь, до конца дней упорно ненавидели бы и поносили рассуждения, лишив себя истинного знания бытия, и пр.»[54]

И все же Сократу, как и пифагорейцу Симмию, гораздо важнее истина как таковая, которую можно узнать «от других или отыскать ее самому, либо же, если ни первое, ни второе невозможно, принять самое лучшее и самое надежное из человеческих учений и на нем, точно на плоту, попытаться переплыть через жизнь, если уже не удастся переправиться на более устойчивом и надежном судне — на каком-нибудь божественном учении[55]». Отсюда во всяком случае ясно, что в обретении истины техника бесед никак не занимает первого места и по сравнению с неким божественным учением немногого стоит.

Мало того, основной тезис Сократа в *Федоне* (нечто прекрасно только благодаря прекрасному самому по себе, и пр.[56]), по существу, снимает всякую возможность доказательного рассуждения, поскольку принципиально отрицает выводное знание и рациональное доказательство. В самом деле, если вы говорите, что, прибавив двойку к десяти, вы получаете двенадцать, или что двенадцать больше десяти на два, или делаете другое подобное заявление, — вам с Сократом не по пути: он-то знает, что любое число восемь существует благодаря причастности восьмерке как таковой, а число, большее восьми, — благодаря причастности большему, а десять — благодаря причастности десятке как таковой, etc.[57]. Собеседникам Сократа, пифагорейцам Симмию и Кебету, и собеседнику Федона, Эхекрату, это кажется на удив-

---

54 *Ibid.* 90c8–d7: …οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος, εἰ ὄντος δή τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι, ἔπειτα διὰ τὸ παραγίγνεσθαι τοιούτοις τισὶ όγοις, τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δοκοῦσιν ἀληθέσιν εἶναι, τοτὲ δὲ μή, μὴ ἑαυτόν τις αἰτιῷτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοὺς λόγους ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπώσαιτο καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λοιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ, τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στερηθείη.

55 *Ibid.* 85c7–d4: δεῖν γὰρ περὶ αὐτὰ ἕν γέ τι τούτων διαπράξασθαι, ἢ μαθεῖν ὅπῃ ἔχει ἢ εὑρεῖν ἤ, εἰ ταῦτα ἀδύνατον, τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον, ἐπὶ τούτου ὀχούμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, εἰ μή τις δύναιτο ἀσφαλέστερον καὶ ἀκινδυνότερον ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος, [ἢ] λόγου θείου τινός, διαπορευθῆναι.

56 Ср.: *Ibid.* 100b7–8: τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά, κτλ.

57 *Ibid.* 101a205: τὸ μεῖζον πᾶν ἕτερον ἑτέρου οὐδενὶ ἄλλῳ μεῖζόν ἐστιν ἢ μεγέθει, καὶ διὰ τοῦτο μεῖζον, διὰ τὸ μέγεθος, τὸ δὲ ἔλαττον οὐδενὶ ἄλλῳ ἔλαττον ἢ σμικρότητι, καὶ διὰ τοῦτο ἔλαττον, διὰ τὴν σμικρότητα; 101b4–7: τὰ δέκα τῶν ὀκτὼ δυοῖν πλείω εἶναι, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ὑπερβάλλειν, φοβοῖο ἂν λέγειν, ἀλλὰ μὴ πλήθει καὶ διὰ τὸ πλῆθος; καὶ τὸ δίπηχυ τοῦ πηχυαίου ἡμίσει μεῖζον εἶναι ἀλλ' οὐ μεγέθει, κτλ.

ление ясным[58], но некоему неназванному участнику последней беседы Сократа Платон поручает возразить, что перед этим речь шла как раз о противоположном: о переходе из большего в меньшее и пр. Это возражение дает Сократу повод разъяснить, что тогда имелись в виду вещи, а теперь — сами противоположности[59], которые неким таинственным способом (например, благодаря знанию-припоминанию) открываются нам как таковые, и при наличии этих самих по себе большего и меньшего, но также прекрасного, благого и пр., получает имена то, что именуется[60].

На время написания *Федона* это, по-видимому, устраивает кружок Платона и его самого, поскольку позиция Платона совпадает с позицией Сократа: хотите бесед — готов побеседовать (термина диалектика еще нет), — это во всяком случае лучше, чем допекать вас жалобами перед смертью; но если хотите знать, как дело обстоит на самом деле, — послушайте миф, который с педагогической точки зрения безусловно важнее любых рассуждений, как, впрочем, и сама педагогическая точка зрения важней любых, так сказать, научных построений в данной области…[61]

---

58 См.: *Ibid*. 102a3–4: θαυμαστῶς… ὡς ἐναργῶς τῷ καὶ σμικρὸν νοῦν ἔχοντι.

59 *Ibid*. 103b1–5: Ἀνδρικῶς, ἔφη, ἀπεμνημόνευκας, οὐ μέντοι ἐννοεῖς τὸ διαφέρον τοῦ τε νῦν λεγομένου καὶ τοῦ τότε. τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει. Этот аргумент значим и в *Пармениде* 129d2–6: ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῇ πολλὰ καὶ ἓν ταὐτὸν ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, τί φήσομεν αὐτὸν πολλὰ καὶ ἓν ἀποδεικνύναι, οὐ τὸ ἓν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἕν, οὐδέ τι θαυμαστὸν λέγειν, ἀλλ᾽ ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν· ἐὰν δέ τις ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ᾽ αὑτὰ τὰ εἴδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἓν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγ᾽, ἔφη, θαυμαστῶς.

60 См.: *Phaed*. 103a4 sqq.; 103b6–c2: τότε μὲν γάρ, ὦ φίλε, περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ, νῦν δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνόντων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα· αὐτὰ δ᾽ ἐκεῖνα οὐκ ἄν ποτέ φαμεν ἐθελῆσαι γένεσιν ἀλλήλων δέξασθαι, κτλ. Таким образом, можно отметить, что саму проблему имени Платон в *Федоне* уже почувствовал, хотя покамест она не занимает его как таковая; ср. также характерное замечание: противоположное на деле всегда будет таким, даже если не прибегать к именам (*Ibid.* 71b6–8: Οὐκοῦν καὶ διακρίνεσθαι καὶ συγκρίνεσθαι, καὶ ψύχεσθαι καὶ θερμαίνεσθαι, καὶ πάντα οὕτω, κἂν εἰ μὴ χρώμεθα τοῖς ὀνόμασιν ἐνιαχοῦ, ἀλλ᾽ ἔργῳ γοῦν πανταχοῦ οὕτως ἔχειν); ср. также рассуждения о числах, сохраняющих свои наименования «на вечное время» (*Ibid.* 103e 2 sqq.).

61 Только при таком подходе к *Федону* можно не считать провалом все проведенное рассуждение, поскольку даже лояльный Симмий замечает, что относится к нему с недоверием, — из-за величия предмета, разумеется: «…величие самого предмета и недоверие к человеческим силам все же заставляют меня в глубине души сомневаться в то, что сегодня говорилось» (*Ibid.* 107a8–b3: Ἀλλὰ μήν, ἦ δ᾽ ὃς ὁ Σιμμίας, οὐδ᾽ αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων·

2.2. Появление термина «диалектика» в *Государстве*

В *Государстве*, написанном как диалог, пересказанный самим Сократом, у Платона сформирован ясный взгляд на здешний мир как на подобие тамошнего. Еще в *Пире* и *Федоне* такой ясности нет: из школьных диалогов она впервые появляется в *Кратиле*. Но в *Федоне* уже дано четкое деление равенства: есть равенство само по себе, и о нем у нас есть знание; и есть равенство бревен и камней, которое не может быть таким, как тамошнее, но остается слабее[62]. Вероятно, именно во время создания *Федона* Платон начинает вести беседы об этом со своими слушателями; но покамест у Платона и в его кружке нет соответствующего специального термина для искусства ведения беседы и спора[63]. Такой термин, а именно «диалектика», придуман и использован Платоном при написании *Государства* едва ли раньше середины 70-х: по Платону, следует называть «диалектиком того, кому доступно дать обоснование сущности каждой вещи»[64]; о самой диалектике говорят два знаменитых текста, помещающие ее выше прочих наук: «...диа-

---

ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσίν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἐμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων). На это Сократ и замечает, что недоверие вызывает не только рассуждение, но его предпосылки, и если понять яснее их, то в конечном счете уже не нужно будет и исследовать... и после этого с чистой совестью переходит к мифу (*ibid.* 107b4–9: Οὐ μόνον γ', ἔφη, ὦ Σιμμία, ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ ταῦτά τε εὖ λέγεις καὶ τάς γε ὑποθέσεις τὰς πρώτας, καὶ εἰ πισταὶ ὑμῖν εἰσιν, ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον· καὶ ἐὰν αὐτὰς ἱκανῶς διέλητε, ὡς ἐγῷμαι, ἀκολουθήσετε τῷ λόγῳ, καθ' ὅσον δυνατὸν μάλιστ' ἀνθρώπῳ ἐπακολουθῆσαι· κἂν τοῦτο αὐτὸ σαφὲς γένηται, οὐδὲν ζητήσετε περαιτέρω).

62 *Phaed.* 74a9–b6: φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον· φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν; Φῶμεν μέντοι νὴ Δί', ἔφη ὁ Σιμμίας, θαυμαστῶς γε. Ἦ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ ὃ ἔστιν; Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς. Πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ἆρ' οὐκ ἐξ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἄττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὂν τούτων; κτλ., 74e1–2: ...καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι [ἴσον] οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ' ἔστιν φαυλότερον, κτλ.

63 Разумеется, Платон обозначал ту же беседу при помощи, например, форм глагола διαλέγεσθαι; но когда Сократ в *Апологии* 41c3–4 говорит о том, что для него было несказанным счастьем διαλέγεσθαι καὶ συνεῖναι καὶ ἐξετάζειν в загробном мире, мы понимаем, что здесь не идет речи о неких устоявшихся терминах платоновской философии, хотя некая реальность софистических школ за этими словами, несомненно, стояла. Появление новых терминов всегда чрезвычайно важно, и в данном случае новые платоновские термины «диалектика» и «метод» свидетельствуют не только о целенаправленной работе Платона по осмыслению техники бесед, но и о начале институализации определенных исследовательских и педагогических парадигм.

64 *Resp.* 534b3–4: διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας. А. Н. Егунов перевел τὸν λόγον как «доказательство».

лектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо иное знание выше ее: ведь она вершина их всех»; «счет, геометрия и разного рода другие предварительные познания... должны предшествовать диалектике»[65].

Оба текста показывают, что Платон только-только осознал, что наряду с пифагорейской математикой необходимо существование некоего искусства, которое стоит выше самой математики, потому что и математика пользуется рассуждениями, для которых нужна атмосфера дружеского обсуждения, а не спора[66]. «Напев, который выводит диалектика... умопостигаем... Когда... кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взошел на вершину зримого...» Этот путь и следует назвать диалектическим[67].

Таким образом, в *Государстве* мы видим и образный фон мысли Платона, на котором он вводит термин «диалектика»: искусно построенное рассуждение подобно пути, подводящему нас к умопостигаемой истине. Используя тот же образ пути, Платон говорит о «диалектическом методе»[68].

---

65 *Ibid.* 534e4: ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, κτλ.; 536d5–6: Τὰ... τοίνυν λογισμῶν τε καὶ γεωμετριῶν καὶ πάσης τῆς προπαιδείας, ἣν τῆς διαλεκτικῆς δεῖ προπαιδευθῆναι, κτλ.

66 *Resp.* 454a7–9: ...κατ᾽ αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι; но мы видим, что ко времени написания *Теэтета* эта дружеская беседа уже приобрела известные правила: ср. реплику математика Феодора (*Theaet.* 146b3), который — в отличие от молодых людей — еще не привык к «такого рода беседе»: ἐγὼ μὲν γὰρ ἀήθης τῆς τοιαύτης διαλέκτου.

67 *Resp.* 532b5: ...διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς.

68 *Ibid.* 533c7: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος; ср. также: *Ibid.* 435c9–d5 (...εὖ γ᾽ ἴσθι, ὦ Γλαύκων, ὡς ἡ ἐμὴ δόξα, ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἵαις νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μή ποτε λάβωμεν — ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα — ἴσως μέντοι τῶν γε προειρημένων τε καὶ προεσκεμμένων ἀξίως — «...будь уверен, Главкон, что, по моему мнению, теми приемами, которыми мы пользовались сейчас в своих рассуждениях, нам никогда не охватить этого предмета с достаточной точностью — к нему ведет путь гораздо более долгий и длинный; впрочем, пожалуй, он достоин того, о чем мы говорили и что мы рассматривали ранее») и 532d8–e3 (λέγε οὖν τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως, καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἴδη διέστηκεν, καὶ τίνες αὖ ὁδοί· αὗται γὰρ ἂν ἤδη, ὡς ἔοικεν, αἱ πρὸς αὐτὸ ἄγουσαι εἶεν, οἷ ἀφικομένῳ ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας. — «Скажи, чем отличается эта способность рассуждать, из каких видов она состоит и каковы ведущие к ней пути? Они, видимо, приводят к цели, достижение которой было бы словно отдохновением для путника и завершением его странствий»).

Очень удачно использованный в *Государстве* образ пути Платон находит уже в *Федоне*, где диалектики еще нет, но есть рассуждение о некой тропе, ведущей к истине: «...примерно такое убеждение и должно составиться из всего этого у подлинных философов, и вот что приблизительно могли бы они сказать друг другу: „Словно какая-то тропа приводит нас к мысли, что, пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина“»[69].

Не только образ пути, но и само слово «метод» также использовано в *Федоне* в реплике Кебета: «Мне кажется, Сократ, ...любой, даже самый отъявленный тугодум, идя по этому пути, признает, что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся»[70]. Здесь за словом «метод» еще отчетливо сохраняется образ пути, и его нетерминологический характер подчеркнул, в частности, А. Н. Егунов, переведя ἐκ ταύτης τῆς μεθόδου «идя по этому пути».

Но в *Государстве*, в отличие от *Федона*, «метод» уже может рассматриваться как термин. Например, когда в конце *Государства* Сократ спрашивает Главкона: «Хочешь, мы начнем разбор отсюда, с помощью обычного нашего метода: для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид. Понимаешь?», тот отвечает: «Понимаю»[71] и тем самым обнаруживает знакомство с новым тер-

---

69 *Phaed.* 66b1–7: ...ἀνάγκη ...παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἄττα λέγειν, ὅτι “Κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπός τις ἐκφέρειν ἡμᾶς..., ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές. Я не возьмусь сейчас доказать это, но мне представляется неслучайным, что представление Платона о «пути» (ἀτραπός τις, μέθοδος) «подлинных философов» (τοῖς γνησίως φιλοσόφοις) проведено в пифагорейском контексте *Федона*.

70 *Phaed.* 79e 2–5: Πᾶς ἄν μοι δοκεῖ, ἦ δ' ὅς, συγχωρῆσαι, ὦ Σώκρατες, ἐκ ταύτης τῆς μεθόδου, καὶ ὁ δυσμαθέστατος, ὅτι ὅλῳ καὶ παντὶ ὁμοιότερόν ἐστι ψυχὴ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μή; ср. *ibid.* 97b6: κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου, где само сочетание τρόπον τῆς μεθόδου подчеркивает отсутствие у слова μέθοδος терминологической определенности: конечно, τρόπος τῆς μεθόδου можно перевести, например, как method of inquiry (Rowe), но это выражение здесь все еще значит «поворот пути». Ср. техническое употребление термина «метод» у Аристотеля: Arist. *Top.* 162b8: κατὰ τὴν οἰκείαν μέθοδον, *ibid.* 153a25: πρὸς... τὴν προκειμένην μέθοδον, etc.

71 *Resp.* 596a5–9: Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις; Μανθάνω. Отметим эту «методическую оснащенность» Главкона к X книге, но обратим внимание и на то, что еще в IV книге до этого далеко; например, εἶδος здесь употребляется не для обозначения единой «идеи», усматриваемой в некоем множестве, а просто как некий

мином, который уже вошел в употребление у членов академического кружка и, в частности, как мы видим из приведенного текста, оказался связан с проблемой именования. Но все же окончательно слово «метод» приживется в Академии как термин позднее — уже благодаря Аристотелю[72].

2.3. Эволюция взглядов Платона на диалектику

2.3.1. *Хармид* и *Лисид*: развитие техники опровержения

Итак, мы предполагаем, что о начале регулярных бесед в кружке Платона свидетельствует *Федон*, причем сам же Платон и поощряет эти, так сказать, академические беседы, обсуждая со своими слушателями во время написания *Государства* его основные темы. Речь в этих обсуждениях, в частности, шла об определении понятий, о правилах ведения беседы и спора. Это можно предположить на основании диалогов *Хармид* (где обсуждается понятие здравомыслия)[73] и *Лисид* (где рассмотрено понятие дружбы). По этим диалогам судим о важности самих процедур обсуждения, которые постепенно становятся как таковые специальным предметом рефлексии академического кружка и самого Платона.

Ни в *Хармиде*, ни в *Лисиде* термина «диалектика» нет, и глагол διαλέγεσθαι преимущественно используется без технической определенности: «беседовать» означает «вступать в разговор» или «поддерживать некий разговор». Платон также еще не занят специально вопросом, как нужно правильно строить определение. Основная установка *Федона* работает и здесь: в *Федоне* Сократ призывал вглядеться в предметы, имеющие противоположные свойства и вызывающие в нас некие ощущения, а затем представить сами противоположные свойства как таковые; Хармиду в одноименном диалоге также предлагается вглядеться в себя и, опознав, какие ощущения вызывает в нем здравомыслие, сформулировать это в общем виде, для чего, как предполага-

---

вид: с вершины рассуждения можно различить один вид добродетели, бесконечные виды порока, из которых четыре заслуживают упоминания (445c4–7: Καὶ μήν, ἦν δ' ἐγώ, ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς μοι φαίνεται, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἀναβεβήκαμεν τοῦ λόγου, ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας, τέτταρα δ' ἐν αὐτοῖς ἄττα ὧν καὶ ἄξιον ἐπιμνησθῆναι).

72 В связи с этим отметим, что пассаж из *Phaedr.* 276e5–6 (τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος) с предлагаемой точки зрения должен, разумеется, рассматриваться как достаточно поздний (сопоставимый с *Софистом*), поскольку он отражает уже устоявшуюся традицию «технического» употребления «диалектики» в Академии; ср.: *Ibid.* 253d1–3: Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;

73 Ср.: Zolotukhina A. *Σωφροσύνη in the Republic and the Charmides: dogmatic and aporetic points of view // Proceedings of the IX Symposium Platonicum on Plato' s Politeia*. Vol. 2. Tokyo, 2010. P. 245–249.

ется, необходимо только владение греческим языком. В *Лисиде* Сократ видит двух друзей и просит их определить, что такое дружба, имея в виду именно их собственный опыт. Но в *Лисиде* уже очевиднее некая связанная с ведением беседы новость, которую задним числом можно усмотреть и в *Хармиде*.

А именно, если в *Хармиде* Сократ показывает несостоятельность определений, которые, вглядевшись в себя, предлагает Хармид, то в *Лисиде* тот же Сократ, как завзятый софист, хотя и ссылается на опыт Менексена, но сам подсказывает ему ход рассуждения, который тут же и заводит Менексена в тупик[74], так что Сократ с легкостью опровергает своего незадачливого собеседника. Собственно, уже в *Лисиде* Сократ проделывает с Менексеном то, что софист Евтидем в одноименном диалоге проделывает с Клинием. При этом Сократ характеризует Менексена как приверженного эристике, и Лисид просит, чтобы именно в силу этого беседу с Менексеном вел Сократ[75], который демонстрирует умение повести разговор не хуже любого профессионального спорщика.

Мы понимаем, что задача Платона в рассматриваемых диалогах не доказать некий тезис (что он делает в *Федоне*) или найти определение, например, того же здравомыслия (это он делает в *Государстве*), а продемонстрировать технику опровержения, чтобы затем обратить опровергнутого собеседника к занятиям философией. Таким образом, рефлектированный интерес к технике бесед впервые проявляется у Платона как интерес к искусству спора и опровержению, то есть к софистической практике, в то время ярче всего представленной в мегарской школе.

2.3.2. *Евтидем*: вторжение эристики в академический кружок

В диалоге *Евтидем* Платон откликается на рассуждения неких софистов и приводит примеры их рассуждений. Платон подчеркивает, что его Сократ сталкивается с такого рода рассуждениями впервые: речь идет о профессиональной эристике. Возможно, что не только термин «диалектика», но и термин «эристика» Платон, великий словотворец, придумал как раз в *Евтидеме* и ввел в Академию в середине 70-х. Доказать это невозможно, но некоторые резоны для этого таковы.

В *Государстве*[76] ἐριστικά идет в паре с κομψά, то есть не как термин, а ради описания некоего ухищрения, противоположного знанию и связан-

---

74 См. например, *Lys*. 213a6–b2: ...Πολλοὶ ἄρα ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν φιλοῦνται, ὑπὸ δὲ τῶν φίλων μισοῦνται, καὶ τοῖς μὲν ἐχθροῖς φίλοι εἰσίν, τοῖς δὲ φίλοις ἐχθροί, εἰ τὸ φιλούμενον φίλον ἐστὶν ἀλλὰ μὴ τὸ φιλοῦν.

75 *Ibid*. 211b7–c1: ...ἀλλὰ ὅρα ὅπως ἐπικουρήσεις μοι, ἐάν με ἐλέγχειν ἐπιχειρῇ ὁ Μενέξενος· ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι ἐριστικός ἐστιν; Ναὶ μὰ Δία, ἔφη, σφόδρα γε· διὰ ταῦτά τοι καὶ βούλομαί σε αὐτῷ διαλέγεσθαι.

76 *Resp*. 499a4–9: Οὐδέ γε αὖ λόγων, ὦ μακάριε, καλῶν τε καὶ ἐλευθέρων ἱκανῶς ἐπήκοοι γεγόνασιν, οἵων ζητεῖν μὲν τὸ ἀληθὲς συντεταμένως ἐκ παντὸς τρόπου τοῦ γνῶναι χάριν, τὰ δὲ κομψά τε καὶ ἐριστικὰ καὶ μηδαμόσε ἄλλοσε τείνοντα ἢ πρὸς

ного с мнением и спорами. Но в *Евтидеме* мы застаем другую ситуацию: Сократ призывает Критона научиться эристической премудрости у Евтидема и Дионисодора[77], — и в данном случае не имеет значения, что этот призыв Сократа нельзя воспринимать всерьез: важнее сам факт такого рода призыва, поскольку Платон тем самым признает наличие особого эристического искусства, которое в 360–350-х годах уже как таковое прочно находилось в поле зрения Академии[78]. И все же еще во время написания *Обмена имуществом* (ок. 353) Исократ использует обычное для описания софистической дисциплины не термин «эристика», а словосочетание «эристические рассуждения», а в *Панафинейской речи* (342–339), очевидным образом имея в виду Академию, говорит о «так называемых эристических диалогах»[79], что, на мой взгляд, свидетельствует о том, что сам термин «эристика» покамест остается словечком школьного жаргона Академического кружка и, возможно, его коллег-оппонентов, а именно мегариков.

Таким образом, в связи с *Евтидемом* мы можем говорить об осознании Платоном эристики как особого искусства и о некоем вторжении эристической проблематики в платоновскую школу. Диалог *Евтидем* с этой точки зрения представляет особенный интерес, поскольку явственно указывает на мегарскую школу, опыт которой Платону все больше приходится учитывать. Я менее всего хочу сказать, что влияние мегарской школы на Платона было исключительным[80], но все же представляется, что именно оно — помимо пифагорейского — оказалось в этот период самым важным и самым заметным, почему в этих вводных замечаниях к *Пармениду* речь прежде всего идет именно о нем.

Итак, нужно внимательней присмотреться к тому, как это внешнее влияние сказывается на выборе тем и вопросов, которые берется решать Пла-

---

δόξαν καὶ ἔριν καὶ ἐν δίκαις καὶ ἐν ἰδίαις συνουσίαις πόρρωθεν ἀσπαζομένων; ср. 454b5: πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς.

77 *Euthyd*. 272b9–10: ...ταύτης τῆς σοφίας ἧς ἔγωγε ἐπιθυμῶ, τῆς ἐριστικῆς.

78 Ср.: *Soph*. 226a2: ἐριστικῆς τέχνης; *ibid*. 231e 2: τὴν ἐριστικὴν τέχνην.

79 *Antid*. 261.1–6: Ἡγοῦμαι γὰρ καὶ τοὺς ἐν τοῖς ἐριστικοῖς λόγοις δυναστεύοντας καὶ τοὺς περὶ τὴν ἀστρολογίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν μαθημάτων διατρίβοντας οὐ βλάπτειν, ἀλλ' ὠφελεῖν τοὺς συνόντας, ἐλάττω μὲν ὧν ὑπισχνοῦνται, πλείω δ' ὧν τοῖς ἄλλοις δοκοῦσιν; ср. его же текст, написанный ок. 373: *Ad Nicocl*. 51.3: διὰ τῶν ἐριστικῶν λόγων; *Panathen*. 26.4–5: τοὺς διαλόγους τοὺς ἐριστικοὺς καλουμένους, οἷς οἱ μὲν νεώτεροι μᾶλλον χαίρουσι κτλ.; ср. также другое описание софистической практики в ранней *Hel*. 6.3: ἡ περὶ τὰς ἔριδας φιλοσοφία.

80 Достаточно назвать Антисфена: Платон, нигде, кроме *Федона* (59b8), не называя Антисфена, тем не менее, несомненно, имеет его в виду по крайней мере в раннем варианте *Федра*, в *Пире*, а также при решении вопроса об идеях, противоречии, возможности высказать ложь, то есть тем самым принимает его точку зрения во внимание в диалогах, разрабатывающих эту проблематику и входящих в релевантный контекст *Парменида*. См. ниже, 2.4.5.

тон, поскольку представления Платона о диалектике — после ее открытия и весьма возвышенного описания в *Государстве* — развивались, на наш взгляд, не только и даже не столько в ходе некой внутренней эволюции платоновской философии, а гораздо скорее как его отклик на внешнее влияние, которое испытывал академический кружок в ходе обсуждения и освоения техники профессиональных спорщиков — мегариков[81].

Как и в случае жанра речей и сократического диалога, которые Платон писал, соревнуясь с их лучшими современными сочинителями (Лисий, Исократ; Эсхин, Антисфен), так и в случае техники ведения споров у Платона прежде всего пробудилось и проявилось его миметическое и состязательное начало (imitatio et aemulatio), — и он, воспроизведя без специального анализа некоторые приемы спора в *Хармиде* и *Лисиде*, в *Евтидеме* дал не только великолепную карикатуру на мегарских спорщиков, но и анализ их приемов.

В связи с этим важно отметить, что в *Евтидеме* за глаголом διαλέγεσθαι (который применяется к беседам Евтидема и Дионисодора) гораздо более отчетливо усматривается технический смысл, поскольку речь здесь идет о заранее подготовленном показательном выступлении профессиональных софистов перед публикой[82], а не о некой в конечном счете дружеской беседе Сократа с благородными молодыми юношами, родственниками Платона и вообще с людьми приличного круга, что прежде всего и предполагается в *Хармиде*, *Лисиде* и *Государстве*.

И в том же *Евтидеме* (в отличие от *Хармида* и *Лисида* и функционально сходно с *Кратилом*) есть непосредственное указание на то, что Платон не забывает о роли, которую должна играть диалектика в качестве той высшей науки, о которой он говорит в *Государстве*: диалектика должна рассма-

---

[81] Из *Приложения* ясно, что все представления об отражении «диалектики Сократа» в «ранних сократических диалогах Платона» в настоящем изложении не принимаются в расчет как недоказуемые фантазии. Основные этапы предполагаемого развития профессионального искусства бесед и споров таковы: Парменид и Зенон, Мелисс, Протагор; софисты, практиковавшие эристику в судебных речах (ср.: Isocr. *In soph.* 20.4–5: τῶν περὶ τὰς ἔριδας καλινδουμένων) и как школьное упражнение; к числу последних относился и Евклид, выведенный Платоном в *Тэтете* (написан, вероятно, вскоре после его смерти Евклида, ок. 369); его преемник Евбулид спорил с Аристотелем, который рассматривает его парадоксы в *Софистических опровержениях* (24 179a33, 25 180b2–7).

[82] См., например, *Euthyd.* 275b5–6: ...λάβετον πεῖραν τοῦ μειρακίου καὶ διαλέχθητον ἐναντίον ἡμῶν. Ср. также: *Ibid.* 304a3–b2: ...ἄν γέ μοι πείθησθε, εὐλαβήσεσθε μὴ πολλῶν ἐναντίον λέγειν, ἵνα μὴ ταχὺ ἐκμαθόντες ὑμῖν μὴ εἰδῶσιν χάριν. ἀλλὰ μάλιστα μὲν αὐτὼ πρὸς ἀλλήλω μόνω διαλέγεσθον· εἰ δὲ μή, εἴπερ ἄλλου του ἐναντίον, ἐκείνου μόνου ὃς ἂν ὑμῖν διδῷ ἀργύριον. τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα, ἐὰν σωφρονῆτε, καὶ τοῖς μαθηταῖς συμβουλεύσετε, μηδέποτε μηδενὶ ἀνθρώπων διαλέγεσθαι ἀλλ’ ἢ ὑμῖν τε καὶ αὑτοῖς.

тривать все виды рассуждений (в том числе показывать несостоятельность эристики), и она одна может извлекать из этого пользу. Об этом свидетельствует замечание, вызвавшее недоверие даже у лояльного Критона, которому Сократ пересказывает этот эпизод беседы с юным Клинием.

Сократ и Клиний ищут искусство, которое делает людей счастливыми, и соглашаются, что на это неспособно искусство составления речей, поскольку иные составители речей не умеют ими пользоваться[83]. Тогда Сократ несколько неожиданно предлагает рассмотреть в качестве искусства, дающего счастье, искусство полководца. Клиний замечает, что это искусство сродни искусству охоты, а «никакое охотничье искусство не идет далее того, чтобы схватить, изловить. А после того как дичь, за которой охотятся, схвачена, звероловы и рыбаки уже не знают, что с нею делать, но передают свою добычу поварам; а геометры, астрономы и мастера счета, которые тоже ведь охотники, ибо не создают сами свои задачи, чертежи и таблицы, но исследуют существующие, — они (поскольку не знают, как этим пользоваться, а занимаются лишь охотой), если только не совсем лишены разума, передают диалектикам заботу об использовании своих находок»[84]. И далее Клиний, по словам Сократа, сказал, что искусство, которое может сделать владеющего им счастливым, должно уметь не только создавать или ловить, но и пользоваться созданным и пойманным[85].

Именно эта реплика, которая в рассказе Сократа принадлежит Клинию, вызывает недоверие Критона: «Я думаю, что, если он такое сказал, он не нуждается в обучении ни у Евтидема, ни у кого-либо еще из людей»[86]. И в самом деле, в отличие от Хармида, Менексена и Лисида, Клиний из *Евтидема* уже знает о профессиональных диалектиках, искусство которых описано в *Государстве* как венец всех прочих искусств, а здесь, в *Евтидеме*, оказывается единственным искусством, умеющим применить результаты всех прочих искусств.

---

83 См.: *ibid*. 289c6–d4: …εἰ τὴν λογοποιικὴν τέχνην μάθοιμεν, ἆρά ἐστιν αὕτη ἣν ἔδει κεκτημένους ἡμᾶς εὐδαίμονας εἶναι; — Οὐκ οἶμαι, …Ὁρῶ, ἔφη, τινὰς λογοποιούς, οἳ τοῖς ἰδίοις λόγοις, οἷς αὐτοὶ ποιοῦσιν, οὐκ ἐπίστανται χρῆσθαι, ὥσπερ οἱ λυροποιοὶ ταῖς λύραις.

84 *Ibid*. 290b7–c6: Οὐδεμία, ἔφη, τῆς θηρευτικῆς αὐτῆς ἐπὶ πλέον ἐστὶν ἢ ὅσον θηρεῦσαι καὶ χειρώσασθαι· ἐπειδὰν δὲ χειρώσωνται τοῦτο ὃ ἂν θηρεύωνται, οὐ δύνανται τούτῳ χρῆσθαι, ἀλλ’ οἱ μὲν κυνηγέται καὶ οἱ ἁλιῆς τοῖς ὀψοποιοῖς παραδιδόασιν, οἱ δ’ αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοί — θηρευτικοὶ γάρ εἰσι καὶ οὗτοι· οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν — ἅτε οὖν χρῆσθαι αὐτοὶ αὐτοῖς οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλὰ θηρεῦσαι μόνον, παραδιδόασι δήπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὑρήμασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν.

85 *Ibid*. 290d5–6: …δεόμεθα ἐκείνης τῆς τέχνης, ἥτις ᾧ ἂν κτήσηται ἢ ποιήσασα ἢ θηρευσαμένη αὐτὴ καὶ ἐπιστήσεται χρῆσθαι.

86 *Ibid*. 290e4–6: οἶμαι γὰρ αὐτὸν ἐγώ, εἰ ταῦτ’ εἶπεν, οὔτ’ Εὐθυδήμου οὔτε ἄλλου οὐδενὸς ἔτ’ ἀνθρώπου δεῖσθαι εἰς παιδείαν.

Нетрудно заметить, что активность мегариков (как и многих других софистов) была связана с самым живым и непосредственным интересом к лингвистической и логической проблематике. Как это ни странно, но очень похоже, что у Платона движущей пружиной его рассмотрения диалектики и эристики было как раз сопротивление вторжению этой проблематики в Академию. Это проявилось в специфике подхода Платона к проблеме имени и определения в диалогах *Менон*, *Кратил* и *Тэтет*, объединенных между собой этой лингво-логической проблематикой и непосредственно предшествовавших *Пармениду*.

2.3.3. *Менон*: определение как некая формальная процедура и возможность ее обоснования

Менон начинается с вопроса Менона, «можно ли научиться добродетели»[87]. Но на этот вопрос нельзя ответить, если не знать, что такое добродетель. В *Евтидеме* софисты Евтидем и Дионисодор обещали научить добродетели[88], а вопрос о том, что она такое, не возникал. В *Меноне* Платон сразу смещает акцент: на сей раз именно проблема определения добродетели[89] оказывается главной. Здесь платоновский Сократ, похоже, впервые подходит к определению именно как к таковому, то есть как к некой формальной процедуре.

Сократ вполне традиционно предлагает Менону вглядеться в разные добродетели и определить их общий вид[90]. Чтобы подчеркнуть новый характер этой процедуры, Сократу приходится не только критиковать чужие положения (как, например, в *Хармиде* или *Лисиде*), но и самому предлагать некоторые формулировки. Сократ определяет, что есть фигура[91], что есть

---

87 *Meno*. 70a1–2: Ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή;

88 *Euthyd*. 273d8–9: Ἀρετήν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οἰόμεθα οἵω τ' εἶναι παραδοῦναι κάλλιστ' ἀνθρώπων καὶ τάχιστα; *Ibid*. 274a10–b1: Ἐπ' αὐτό γε τοῦτο πάρεσμεν, ὦ Σώκρατες, ὡς ἐπιδείξοντε καὶ διδάξοντε, ἐάν τις ἐθέλῃ μανθάνειν.

89 Отметим сразу, что у Платона в *Меноне* в связи с определением речь идет о том, «что именно есть <то или иное нечто>» (ὅτι ποτ' ἐστὶ), в данном случае — добродетель (*Meno*. 71a6–7: ὅτι ποτ' ἐστὶ… ἀρετὴ; ср.: *Ibid*. 72b1–2: μου ἐρομένου μελίττης περὶ οὐσίας ὅτι ποτ' ἐστίν; ср.: *Charm*. 159a3: ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη *ibid*. 162b5–6: χαλεπὸν τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν γνῶναι ὅτι ποτε ἔστιν).

90 *Ibid*. 72c6–d1: κἂν εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαί εἰσιν, ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα τὸν ἀποκρινόμενον τῷ ἐρωτήσαντι ἐκεῖνο δηλῶσαι, ὃ τυγχάνει οὖσα ἀρετή.

91 *Ibid*. 76a7: …στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι.

цвет[92]; правда, при этом Сократ не забывает отметить, что по данному вопросу он мало что может сказать[93].

Приметой нового подхода следует считать также рекомендацию по ходу беседы говорить при ответе на вопрос не только правду, но и опираться на то, что известно собеседнику, — это именно Сократ и делает при определении цвета[94], причем называет такой ответ «более соответствующим диалектике»[95]. Наконец, обратим внимание на интерес в *Меноне* к Протагору, который, по словам Сократа, не мог бы больше сорока лет столь успешно торговать своим искусством и при этом — незаметно для всей Эллады — портить тех, кто имел с ним дело[96]. Наконец, рассмотрение вопроса о соотношении правильного мнения и знания[97] также помечают *Менона* как диалог, находящийся под воздействием мегарской школы и переходный к *Теэтету*, в котором беседа Сократа передана в записи Евклида Мегарского, а правильное мнение и знание будут главным предметом рассмотрения.

По ходу дела отметим еще одно обстоятельство, вообще говоря, очевидное: Протагор *Менона*, *Кратила*, *Теэтета* решительно отличается от Протагора в *Протагоре*: здесь Протагор — вполне довольный собой софист, владеющий всеми видами речи и готовый демонстрировать свое умение прежде всего перед дилетантами; при этом форма кратких вопросов и ответов в *Протагоре* еще нуждается в комментариях и оправдании, а правила беседы как регламентированного школьного упражнения отсутствуют. В *Меноне* ситуация меняется. Здесь Платон очевидным образом уже откликается на некие провокации мегарской школы, хотя при этом еще остается на уровне тех принципиальных подходов, которые сформулированы в *Государстве*. Самый простой пример присутствия *Государства* в качестве фона *Менона* — рассмотрение в *Меноне* добродетели мужчин и женщин: указывая на то, что и у мужчин, и у женщин (а также у стариков и детей) должны

---

92 *Ibid*. 76d4–5: ἔστιν γὰρ χρόα ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.

93 *Ibid*. 77a3–5: ΣΩ. Ἀλλὰ μὴν προθυμίας γε οὐδὲν ἀπολείψω, καὶ σοῦ ἕνεκα καὶ ἐμαυτοῦ, λέγων τοιαῦτα· ἀλλ' ὅπως μὴ οὐχ οἷός τ' ἔσομαι πολλὰ τοιαῦτα λέγειν. ἴθι δὴ πειρῶ κτλ.

94 Менон удовлетворен определением цвета, которое предложил Сократ, а Сократ объясняет это привычностью такого определения для Менона (*Ibid*. 76d6–8: Ἄριστά μοι δοκεῖς, ὦ Σώκρατες, ταύτην τὴν ἀπόκρισιν εἰρηκέναι. ΣΩ. Ἴσως γάρ σοι κατὰ συνήθειαν εἴρηται, κτλ. Ср. Arist. *Top*. 141b34–142a6: ...ὥστε πρὸς ἕκαστον ἕτερος ἂν εἴη ὁρισμὸς ἀποδοτέος, εἴπερ ἐκ τῶν ἑκάστῳ γνωριμωτέρων τὸν ὁρισμὸν ποιεῖσθαι χρή...

95 *Ibid*. 75d5–7: ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον μὴ μόνον τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῇ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος.

96 *Ibid*. 91d2 sqq. — обратим внимание на этот ход мысли, а также на то, что эту мысль Сократ проводит перед Анитом, тем самым в какой-то мере защищая перед ним софистов.

97 *Ibid*. 97a9 sqq.

быть одни и те же добродетели, а именно справедливость и здравомыслие, Сократ между прочим, то есть как само собой разумеющееся, проводит эту очень важную мысль, которая уже получила обоснование и полное развитие в *Государстве*[98].

Мало того:,чтобы обосновать свое понимание определения, Платону помимо *Государства* пришлось привлечь концепцию знания-припоминания из *Федона*[99]: анамнесис, похоже, оказывается единственным способом опереться на идеи при обучении, то есть при сообщении и усвоении некоего знания. Согласно Платону, определение в конечном счете может быть дано только в результате некоего априорного владения истиной, — в противном случае неизбежна т. н. апория Менона: на предложение Сократа вместе подумать и поискать, что такое добродетель, Менон отвечает, что нельзя найти нечто, не зная, что ищешь, и никто не станет искать, если искомое ему уже известно. Сократ на это замечает, что Менон приводит эристический довод, в силу которого никакой поиск невозможен, и заключает, что ему этот довод не нравится[100]. Этот парадокс справедливо связывают с последователями Евклида Мегарского, а именно с его преемником Евбулидом Милетским[101]. Сам Евклид занимался Парменидовым учением, а его последователей называли сначала

---

98 *Ibid.* 73a1 sqq.; ср., в частности: *Ibid.* 73b3–4 (Τῶν αὐτῶν ἄρα ἀμφότεροι δέονται, εἴπερ μέλλουσιν ἀγαθοὶ εἶναι, καὶ ἡ γυνὴ καὶ ὁ ἀνήρ, κτλ. — «...и мужчина и женщина, если хотят быть добродетельными, оба нуждаются в одном и том же, и пр.») и *Resp.* 454e3–4 (οἰησόμεθα δεῖν τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τούς τε φύλακας ἡμῖν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν, κτλ. «...мы будем продолжать думать, что у нас и стражи, и их жены должны заниматься одним и тем же делом, и пр.»).

99 Необходимо заметить, что концепция знания-припоминания в *Меноне* отличается от основного рассуждения об этом в *Федоне* (73c1–76d6). В специальной работе я надеюсь показать, что рассуждение *Менона* о знании-припоминании составлено после *Федона*.

100 *Ibid.* 80d5–81a3: MEN. Καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὦ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα; ΣΩ. Μανθάνω οἷον βούλει λέγειν, ὦ Μένων. ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις, ὡς οὐκ ἄρα ἔστιν ζητεῖν ἀνθρώπῳ οὔτε ὃ οἶδε οὔτε ὃ μὴ οἶδε; οὔτε γὰρ ἂν ὅ γε οἶδεν ζητοῖ — οἶδεν γάρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως — οὔτε ὃ μὴ οἶδεν — οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσει. MEN. Οὐκοῦν καλῶς σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὁ λόγος οὗτος, ὦ Σώκρατες; ΣΩ. Οὐκ ἔμοιγε.

101 Diog. L. 2.108.3 sqq. Евбулида, вероятно, имел в виду Платон уже в *Теэтете*; ср.: *Theaet.* 179d6–7: Πολλοῦ καὶ δεῖ φαύλη εἶναι [sc. ἡ περὶ τῆς φερομένης οὐσίας μάχη], ἀλλὰ περὶ μὲν τὴν Ἰωνίαν καὶ ἐπιδίδωσι πάμπολυ, κτλ.; отметим, что ни Платон, ни Аристотель не упоминают ни «ионийцев», ни «ионийских философов», ни «ионийской школы» в привычном для нас благодаря Диогену Лаэртию смысле: περὶ τὴν Ἰωνίαν не могло быть вызвано этими ассоциациями или их вызывать, тогда как намек на милетца Евбулида здесь весьма вероятен.

эристиками, а потом — диалектиками[102]. Именно реагируя на «эристическое рассуждение» (ἐριστικὸν λόγον) о невозможности исследования, Сократ заводит разговор о божественных мужах, учивших о бессмертии души, которая тем самым все видела и знает и, в частности, знакома с положениями геометрии. Таким образом, становится очевидна позиция Платона: дать определение можно, только если ты знаешь, о чем идет речь, а некое исходное знание нельзя приобрести, а можно только изначально иметь в душе, уже видевшей все подлинные предметы знания. На этом же пути Платон ищет разрешения проблемы истинного мнения, которое он понимает как неотчетливую память о том, что душа знала и каковое знание она может приобрести вновь, то есть припомнить, если ее пробудить с помощью соответствующих вопросов[103].

Таким образом, мы можем сказать, что при сохранении основных установок *Федона* и *Государства*, Платон в *Меноне*, с оглядкой на мегариков и в результате неких школьных обсуждений, готов инструментализовать диалектику, которая в таком случае может быть использована для познания и обучения. С этими же установками тесно связана и проблема имени, к которой Платон обращается в *Кратиле*.

2.3.4. *Кратил*

В *Кратиле* Платон демонстрирует своему окружению, что проблема имени как инструмента[104] познания и обучения также находится в поле его зрения. О том, что Платон был, так сказать, извне спровоцирован к написанию *Кратила*, можно судить по вводной реплике Гермогена, который жалуется, что Кратил не хочет объяснить ему, как понимать правильность имен от природы, хотя и делает вид, что это ему известно, и просит рассказать об этом Сократа[105]. Сократ, разумеется, начинает с того, что у него не было возможности поучиться у Продика, но рассмотреть вопрос он готов. Мы понимаем, что Платону приходится специально рассматривать проблему имени, поскольку она неудовлетворительно решается теми, чью позицию представляет в диалоге Кратил. Платон охватывает весь круг задач, с этим

---

[102] *Ibid*. 2.106.3–6: οὗτος καὶ τὰ Παρμενίδεια μετεχειρίζετο, καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Μεγαρικοὶ προσηγορεύοντο, εἶτ' ἐριστικοί, ὕστερον δὲ διαλεκτικοί, οὓς οὕτως ὠνόμασε πρῶτος Διονύσιος ὁ Χαλκηδόνιος διὰ τὸ πρὸς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν τοὺς λόγους διατίθεσθαι.

[103] *Ibid*. 85c9–d1: ΣΩ. Καὶ νῦν μέν γε αὐτῷ ὥσπερ ὄναρ ἄρτι ἀνακεκίνηνται αἱ δόξαι αὗται· εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ πολλαχῇ, οἶσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενὸς ἧττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων.

[104] *Crat*. 388a8–10: ΣΩ. Εὖ λέγεις. ὄργανον ἄρα τί ἐστι καὶ τὸ ὄνομα. ΕΡΜ. Πάνυ γε.

[105] *Ibid*. 383b8–384a4: καὶ ἐμοῦ ἐρωτῶντος καὶ προθυμουμένου εἰδέναι ὅτι ποτὲ λέγει, οὔτε ἀποσαφεῖ οὐδὲν εἰρωνεύεταί τε πρός με, προσποιούμενός τι αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διανοεῖσθαι ὡς εἰδὼς περὶ αὐτοῦ, ὃ εἰ βούλοιτο σαφῶς εἰπεῖν, οιήσειεν ἂν καὶ ἐμὲ ὁμολογεῖν καὶ λέγειν ἅπερ αὐτὸς λέγει.

связанных, начинает со звуков и завершает созданием слов и построением предложений и связных текстов, которые оказываются у него чем-то вроде живописных полотен: «Мы будем примерять звуки к вещам — то один к одной вещи, какого та потребует, то многие вместе, образуя то, что называют слогами, а затем соединять слоги, из которых уже будут состоять слова и выражения. Далее из слов и выражений мы составим некое большое, прекрасное целое наподобие живописного изображения, а затем и все рассуждение — по законам искусства присвоения имен, красноречия или как бы его ни звать»[106].

В *Кратиле* Платон, похоже, и сам создает некое живописное полотно[107], но при этом, как представляется, совсем не осознает специфики ни имени, ни предложения и потому рассуждает об истинности не только некоего предложения, все части которого истинны, но и об истинности имени как такового[108]. В *Кратиле* мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией: об-

---

106 *Ibid*. 424e4–425a5: τὰ στοιχεῖα ἐπὶ τὰ πράγματα ἐποίσομεν, καὶ ἓν ἐπὶ ἕν, οὗ ἂν δοκῇ δεῖν, καὶ σύμπολλα, ποιοῦντες ὃ δὴ συλλαβὰς καλοῦσιν, καὶ συλλαβὰς αὖ συντιθέντες, ἐξ ὧν τά τε ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα συντίθενται· καὶ πάλιν ἐκ τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων μέγα ἤδη τι καὶ καλὸν καὶ ὅλον συστήσομεν, ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ζῷον τῇ γραφικῇ, ἐνταῦθα τὸν λόγον τῇ ὀνομαστικῇ ἢ ῥητορικῇ ἢ ἥτις ἐστὶν ἡ τέχνη. Ср.: *Ibid*. 430a10–b4: ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὸ ὄνομα ὁμολογεῖς μίμημά τι εἶναι τοῦ πράγματος; ΚΡ. Πάντων μάλιστα. ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τὰ ζωγραφήματα τρόπον τινὰ ἄλλον λέγεις μιμήματα εἶναι πραγμάτων τινῶν. Поэтому подражаниями действительности следует считать произведения поэтов и художников, что Платон и рассматривает в последних книгах *Государства*.

107 Возможно, Платон создает это полотно в несколько приемов. Не имея возможности входить в специальное рассмотрение вопроса о нескольких редакциях *Кратила*, отмечу только необходимость его постановки. Ср. позицию Д. Сэдли, прежде всего исходящего из разных версий рукописной традиции (437d–438a — ср. текст OCT²) и считающего, в частности, что противопоставление создателя имен и умеющего ими пользоваться диалектика содержится в «позднем» (после X книги *Государства*) варианте (Sedley D. *Plato's Cratylus*. Cambridge, 2003. P. 7–10). Не могу по ходу дела не отметить здравый подход Сэдли к «науке (or quasi-science) стилометрии», не способной своими методами самостоятельно обосновать порядок диалогов, а разве что подкрепить некие уже возникшие предположения (*Op. cit*. P. 7).

108 *Ibid*. 385c1–9: ΣΩ. Ὁ λόγος δ' ἐστὶν ὁ ἀληθὴς πότερον μὲν ὅλος ἀληθής, τὰ μόρια δ' αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ; ΕΡΜ. Οὔκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μόρια. ΣΩ. Πότερον δὲ τὰ μὲν μεγάλα μόρια ἀληθῆ, τὰ δὲ σμικρὰ οὔ· ἢ πάντα; ΕΡΜ. Πάντα, οἶμαι ἔγωγε. ΣΩ. Ἔστιν οὖν ὅτι λέγεις λόγου σμικρότερον μόριον ἄλλο ἢ ὄνομα; ΕΡΜ. Οὔκ, ἀλλὰ τοῦτο σμικρότατον, κτλ. 385c15–d1: ΣΩ. Ἔστιν ἄρα ὄνομα ψεῦδος καὶ ἀληθὲς λέγειν, εἴπερ καὶ λόγον; ΕΡΜ. Πῶς γὰρ οὔ; — Пассаж 385b2–d1 (из которого приведена цитата) Сэдли считает вставным и отмечает его несогласованность с тем, что Платон говорит в *Софисте*, где он признает возможность быть истинным или ложным только за высказываниями (*op. cit*., p. 10–13 и 162–164). Как бы ни оценивать место этого пассажа в тексте диалога *Кратил*, его сопоставление с *Софистом* действительно

ращение Платона к проблеме слова и предложения, по существу, нисколько не расширяет его кругозора по сравнению с *Государством*, текст которого он в это время готовит к публикации: нужно знать вещь как таковую, то есть знать ее на деле, — тогда можно дать ей правильное имя. Как в *Евтидеме* диалектик помогал прочим искусствам правильно применять их результаты, так и установление имен нужно поставить под руководство диалектика: умея задавать вопросы и давать ответы[109], он один, как известно, отбрасывая предпосылки, знает вещи сами по себе и потому может судить об истинности или ложности имени. Но — поскольку имена суть подобия вещей — в конечном счете предпочтительней изучать оригиналы, то есть вещи сами по себе. Но о том, как это делать, Сократ сказать не может[110].

Впрочем, все эти упреки к Платону имели бы смысл только в том случае, если б он ставил перед собой некие действительно лингвистические задачи; но, похоже, Платон этого не делает. То, что действительно заботит Платона, — покамест менее всего имеет отношение к лингвистике.

Как в *Меноне* в связи с проблемой определения, так и в *Кратиле* в связи с проблемой имени Платон опять проявляет интерес к Протагору, разбор

важно и свидетельствует о кардинальном изменении взгляда Платона на природу предложения и имени, так что казавшееся возможным в *Кратиле* утверждение истинности отдельного имени в *Софисте* осознается как нелепость: «...если произносится „лев“, „олень“, „лошадь“ и любые другие слова, обозначающие все, что производит действие, то из их последовательности не возникает речь. Высказанное никак не выражает ни действия, ни его отсутствия, ни сущности существующего, ни сущности несуществующего, пока кто-либо не соединит глаголов с именами, и пр.» (*Soph*. 262b9–c5: ...ὅταν λέγηται “λέων” “ἔλαφος” “ἵππος,” ὅσα τε ὀνόματα τῶν τὰς πράξεις αὖ πραττόντων ὠνομάσθη, καὶ κατὰ ταύτην δὴ τὴν συνέχειαν οὐδείς πω συνέστη λόγος· οὐδεμίαν γὰρ οὔτε οὕτως οὔτ᾽ ἐκείνως πρᾶξιν οὐδ᾽ ἀπραξίαν οὐδὲ οὐσίαν ὄντος οὐδὲ μὴ ὄντος δηλοῖ τὰ φωνηθέντα, πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ).

109 *Ibid*. 390c10–d5: ΣΩ. Τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι σὺ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν; ΕΡΜ. Οὔκ, ἀλλὰ τοῦτο. ΣΩ. Τέκτονος μὲν ἄρα ἔργον ἐστὶν ποιῆσαι πηδάλιον ἐπιστατοῦντος κυβερνήτου, εἰ μέλλει καλὸν εἶναι τὸ πηδάλιον. ΕΡΜ. Φαίνεται. ΣΩ. Νομοθέτου δέ γε, ὡς ἔοικεν, ὄνομα, ἐπιστάτην ἔχοντος διαλεκτικὸν ἄνδρα, εἰ μέλλει καλῶς ὀνόματα θήσεσθαι.

110 См.: *Ibid*. 439a1–3 (τὰ... ὀνόματα... τὰ καλῶς κείμενα ἐοικότα εἶναι ἐκείνοις ὧν ὀνόματα κεῖται, καὶ εἶναι εἰκόνας τῶν πραγμάτων) и b6–8 (ΣΩ. Ὅντινα μὲν τοίνυν τρόπον δεῖ μανθάνειν ἢ εὑρίσκειν τὰ ὄντα, μεῖζον ἴσως ἐστὶν ἐγνωκέναι ἢ κατ᾽ ἐμὲ καὶ σέ· ἀγαπητὸν δὲ καὶ τοῦτο ὁμολογήσασθαι, ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὑτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων). Ср. определенность в подходе к имени у Аристотеля, снявшего возможность его истинности или ложности вне высказывания (*De interpr*. 16a13–16: τὰ... ὀνόματα αὐτὰ... ὅταν μὴ προστεθῇ τι... οὔτε... ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω) и в одной формуле давшего ответ на все вопросы *Кратила* (*Ibid*. 16a19–21: Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον).

учения которого займет принципиально важное место в *Теэтете*. Здесь же Платон прежде всего подчеркивает, что Протагор отрицает некую прочную сущность всех вещей и в этом с ним согласен гераклитовец Кратил[111], чьим именем назван диалог. Кратил в утрированном виде представляет позицию «текучих», как Платон их назовет в *Теэтете*. Не случайно Сократ начинает свои насмешливые изыскания с буквы ῥῶ, «инструмента всякого движения», и со слов, обозначающих движение[112]. Именно «текучим» противостоит Сократ, завершая диалог утверждением наличия в вещах неизменности. Без стабильности, неподвижности, вечного и устойчивого бытия невозможно ни именование, ни обучение, ни знание. На этом Сократ отправляет Кратила в сопровождении Гермогена в деревню, а возвращается из деревни Терпсион[113], который ищет Евклида, чтобы услышать сделанную им запись давней беседы Сократа с Теэтетом.

2.4. *Теэтет*

Как уже было сказано, еще во время работы над текстом *Государства* Платон активно участвует в обсуждении тем, волнующих его самого и прочих членов его кружка. В *Федоне* его Сократ, не будучи сам пифагорейцем, охотно рассуждает с пифагорейцами на пифагорейские темы, но завершает все требующим не обоснования, а некоего вдохновения мифом. В *Хармиде* и *Лисиде* Сократ — мэтр, который с легкостью разбивает любые выдвигаемые положения. Но в *Евтидеме* он — к ужасу Критона — вознамерился учиться у софистов, вызывающих совершенное презрение Исократа, изображенного в конце диалога.

Не только Сократу — герою Платона, но и самому Платону приходится учитывать темы, которые поступают к нему, так сказать, извне: ему приходится разрабатывать не только близкие для него этические и политические вопросы, ведущие к онтологии и эсхатологии (хотя это и остается его постоянной заботой, результатом которой и стали *Государство* с *Тимеем* и *Законы*), а положения и подходы современных ему софистических школ, которые очевидным образом все больше влияют на членов его кружка. Под этим влиянием участники академических дискуссий после публикации *Государства*

---

111 *Crat*. 386a3–7: ...ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας; ΕΡΜ. Ἤδη ποτὲ ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἀπορῶν καὶ ἐνταῦθα ἐξηνέχθην εἰς ἅπερ Πρωταγόρας λέγει· οὐ πάνυ τι μέντοι μοι δοκεῖ οὕτως ἔχειν.

112 *Ibid*. 426c1 sqq.: Πρῶτον μὲν τοίνυν τὸ ῥῶ ἔμοιγε φαίνεται ὥσπερ ὄργανον εἶναι πάσης τῆς κινήσεως, κτλ.

113 *Ibid*. 440e4: νῦν δέ, ὥσπερ παρεσκεύασαι, πορεύου εἰς ἀγρόν, ср.: *Theaet.* 142a1: Ἄρτι, ὦ Τερψίων, ἢ πάλαι ἐξ ἀγροῦ. Эту перекличку начала *Теэтета* с завершением *Кратила* едва ли можно сколько-нибудь доказательно интерпретировать, поскольку, я думаю, мы вообще довольно плохо понимаем весьма изощренную литературную технику Платона; но при этом никак нельзя не обратить на нее внимания: Платон очевидным образом хотел указать на связь обоих диалогов.

начинают обсуждать и критиковать подходы и решения самого Платона. В русле этих школьных диспутаций появляются диалоги *Теэтет* и *Парменид*. Предположение о том, что они, вероятнее всего, создавались одновременно, высказывалось давно[114]; наша задача состоит в том, чтобы понять, каковы действительные резоны для такого утверждения и какие из этого утверждения следуют выводы для корректного понимания *Парменида*.

2.4.1. Новые установки Платона-писателя и изменение характера академических бесед

Диалог *Теэтет* показывает все более серьезное отношение Платона к вопросам, которые встают перед ним в связи с осмыслением и развитием тезиса Парменида о бытии и одном, о возможности их мыслить и, опять-таки, выражать, то есть давать им определение, — об этом шла речь в предшествующем разделе. Но связь этой проблематики с Протагором также не была для Платона секретом, о чем свидетельствуют уже *Менон* и *Кратил* (кстати, отметим, что гераклитовская тема последнего также находит продолжение в *Теэтете*). В *Теэтете* Платон, можно сказать, открыто говорит, что его рассуждение спровоцировано мегарской школой, поскольку место действия диалога — Мегары, а давняя беседа Сократа с Теэтетом воспроизводится по записи Евклида, якобы сделанной со слов самого Сократа. Мало того, изображенный Платоном Евклид во вводной беседе с Терпсионом отмечает, что он неоднократно дополнял и исправлял текст, уточняя его с помощью того же Сократа[115], — я действительно не знаю, каким более отчетливым способом мог указать Платон на связь проблематики своего пересказанного диалога с мегарской школой, а также на то, что он этот текст переделывал. Заметим также, что Евклид и Терпсион были упомятуты в *Федоне*[116], но здесь они никакого участия в беседе, разумеется, не принимали.

В *Теэтете* есть еще ряд важных, на мой взгляд, указаний Платона, свидетельствующих о новых установках Платона-писателя и об изменении ситуации в Академии.

Во-первых, Платон не просто перестает писать рамочные диалоги (ср.: *Менон*, *Кратил*), но в *Теэтете* считает нужным подчеркнуть отказ от пере-

---

114 С этого утверждения, например, начинает свое изложение *Парменида* Тэйлор (Taylor A. E. *Plato. The Man and His Work*. London, 1949[6], repr. 1955. P. 349).

115 *Theaet.* 142c8–d1: καί μοι ἐλθόντι Ἀθήναζε τούς… λόγους οὓς διελέχθη αὐτῷ διηγήσατο [sc. ὁ Σωκράτης] и 143a1–5: …ἐγραψάμην μὲν τότ' εὐθὺς οἴκαδ' ἐλθὼν ὑπομνήματα, ὕστερον δὲ κατὰ σχολὴν ἀναμιμνῃσκόμενος ἔγραφον, καὶ ὁσάκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην, ἐπανηρώτων τὸν Σωκράτη ὃ μὴ ἐμεμνήμην, καὶ δεῦρο ἐλθὼν ἐπηνορθούμην· ὥστε μοι σχεδόν τι πᾶς ὁ λόγος γέγραπται.

116 *Phaed.* 59c2: …Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων.

сказанного диалога и переход к прямой драматической форме[117]: для небольшого круга своих, привыкших к школьным обсуждениям и заинтересованных только в существе дела, рамка не нужна. Поэтому роскошные рамки *Протагора*, *Пира*, *Федона*, *Хармида* с *Лисидом*, *Евтидема* и, разумеется, *Государства*, оставаясь свидетельством исключительного таланта Платона-писателя, уходят в прошлое.

Во-вторых, Платон в *Теэтете* так же подчеркнуто расстается с образом влюбленного Сократа и оставляет связанную с этим заигрывающую манеру вести беседу, хотя еще в *Меноне* Сократ не упускает случая отметить, что Менон — красавец и у него есть поклонники[118]. Теэтет — некрасив, что Феодор и отмечает, говоря об его интеллектуальных и нравственных достоинствах[119]. По этой детали предполагаем, что Платон чувствует и передает новую — школярскую — атмосферу и изменившийся стиль бесед в Академии: этому никак не соответствует прежний влюбленный Сократ, образ которого у Платона отражал тенденции сократической литературы 80–70-х годов и предполагал свободную атмосферу аристократических гетерий или близкую к ней атмосферу дружеского кружка пифагорейски ангажированных интеллектуалов.

В-третьих, Сократ беседует с Теэтетом, предполагая, что тот знаком с правилами ведения беседы, когда неправильно ответивший выбывает, а правильно ответивший на все вопросы сам может задавать любые вопросы другим. Феодор уверяет Сократа, что юноши знакомы с такого рода беседами, хотя ему самому они по возрасту непривычны[120]. Тем самым Платон подчеркивает сравнительно недавний характер такого рода ре-

---

[117] *Ibid.* 143b5–c5: ΕΥ. Τὸ μὲν δὴ βιβλίον, ὦ Τερψίων, τουτί· ἐγραψάμην δὲ δὴ οὑτωσὶ τὸν λόγον, οὐκ ἐμοὶ Σωκράτη διηγούμενον ὡς διηγεῖτο, ἀλλὰ διαλεγόμενον οἷς ἔφη διαλεχθῆναι. ἔφη δὲ τῷ τε γεωμέτρῃ Θεοδώρῳ καὶ τῷ Θεαιτήτῳ. ἵνα οὖν ἐν τῇ γραφῇ μὴ παρέχοιεν πράγματα αἱ μεταξὺ τῶν λόγων διηγήσεις περὶ αὑτοῦ τε ὁπότε λέγοι ὁ Σωκράτης, οἷον "καὶ ἐγὼ ἔφην" ἢ "καὶ ἐγὼ εἶπον," ἢ αὖ περὶ τοῦ ἀποκρινομένου ὅτι "συνέφη" ἢ "οὐχ ὡμολόγει," τούτων ἕνεκα ὡς αὐτὸν αὐτοῖς διαλεγόμενον ἔγραψα, ἐξελὼν τὰ τοιαῦτα.

[118] *Men.* 76b4–5: ΣΩ. Κἂν κατακεκαλυμμένος τις γνοίη, ὦ Μένων, διαλεγομένου σου, ὅτι καλὸς εἶ καὶ ἐρασταί σοι ἔτι εἰσίν.

[119] *Theaet.* 143e 6–8: καὶ εἰ μὲν ἦν καλός, ἐφοβούμην ἂν σφόδρα λέγειν, μὴ καί τῳ δόξω ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτοῦ εἶναι. νῦν δέ — καὶ μή μοι ἄχθου — οὐκ ἔστι καλός, προσέοικε δὲ σοί, κτλ.

[120] *Ibid.* 146a1–b4: ἆρ' οὖν δὴ ἔχομεν λέγειν αὐτό; τί φατέ; τίς ἂν ἡμῶν πρῶτος εἴποι; ὁ δὲ ἁμαρτών, καὶ ὃς ἂν ἀεὶ ἁμαρτάνῃ, καθεδεῖται, ὥσπερ φασὶν οἱ παῖδες οἱ σφαιρίζοντες, ὄνος· ὃς δ' ἂν περιγένηται ἀναμάρτητος, βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι. τί σιγᾶτε; οὔ τί που, ὦ Θεόδωρε, ἐγὼ ὑπὸ φιλολογίας ἀγροικίζομαι, προθυμούμενος ἡμᾶς ποιῆσαι διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι; ΘΕΟ. Ἥκιστα μέν, ὦ Σώκρατες, τὸ τοιοῦτον ἂν εἴη ἄγροικον, ἀλλὰ τῶν μειρακίων τι κέλευέ σοι ἀποκρίνεσθαι· ἐγὼ μὲν γὰρ ἀήθης τῆς τοιαύτης διαλέκτου, καὶ οὐδ' αὖ συνεθίζεσθαι ἡλικίαν ἔχω.

гламентированных бесед, что также отражает новые школьные установки Академии.

Отметим также, что, хотя беседа традиционно проходит в общественном портике при палестре, она — как в отличие от более ранних диалогов, написанных на фоне *Государства*, так и в отличие от самого *Государства* — ведется только между своими, связанными отношениями младший—старший, учитель—ученик: это важно, потому что в *Пармениде* именно присутствие «своих», «свой круг» (αὐτοί) будет главным резоном для Парменида продолжить беседу и продемонстрировать свое рассуждение об одном и многом[121].

Отмеченные детали позволяют говорить о некоем принципиально новом качестве как литературных установок автора, так и того школьного фона, который за этим стоит. Предлагая и обосновывая, на наш взгляд, наиболее вероятную группировку диалогов, написанных самим Платоном и прочими участниками академического кружка, мы настаиваем на том, что такая группировка позволяет нам представить ситуацию в платоновском кружке, участники которого все более самостоятельно выбирают темы и вопросы для обсуждения.

Разумеется, эта новая ситуация оказывает влияние и на самого Платона. Но, рисуя эту вероятную картину развития академического кружка и его главы, мы не должны питать иллюзий относительно, так сказать, непрерывности и сплошности этой создаваемой нами картины: наше представление об эволюции платоновского творчества и школьной жизни в Академии остается фрагментарным, и мы можем претендовать в лучшем случае на некую документированную связность нашего общего очерка. Но тем не менее даже при этом общем взгляде на ситуацию в Академии ясно, что *Теэтет* в своем окончательном виде по сравнению с *Меноном* и *Кратилом* отражает значительно более развитой этап академических дискуссий, о чем, на наш взгляд, и говорят отмеченные детали.

Итак, отношение самого Платона к этим дискуссиям переменилось. Об этом выразительно свидетельствует создаваемый в *Теэтете* образ Сократа-акушера с его майевтическим методом. На мой взгляд, это одно из ярких автобиографических свидетельств, которых не так много в платоновских текстах, но которые все ж таки не отсутствуют. Поэтому нужно присмотреться к этому образу Сократа-акушера поближе.

---

121 Зенон, прося Парменида провести рассуждение, подчеркивает, что слушателей немного (*Parm.* 136d6–7; ...εἰ μὲν οὖν πλείους ἦμεν, οὐκ ἂν ἄξιον ἦν δεῖσθαι), и тогда Парменид соглашается угодить своим (*Ibid.* 137a6–7: ὅμως δὲ δεῖ γὰρ χαρίζεσθαι, ἐπειδὴ καί, ὃ Ζήνων λέγει, αὐτοί ἐσμεν).

2.4.2. Платон о насмешках над Сократом и диалектикой

В частности, в начале беседы Сократ говорит Теэтету: «Если, приглядываясь к твоим рассуждениям, я сочту что-то ложным призраком, изыму это и выброшу, то не свирепей, пожалуйста, как роженицы из-за своих первенцев. Дело в том, дорогой мой, что многие уже и так на меня взъярились и прямо кусаться были готовы, когда я изымал у них какой-нибудь вздор. Им даже в голову не приходило, что я это делаю из самых добрых чувств. Они не ведают, что ни один бог не замышляет людям зла, да и я ничего не делаю злонамеренно, просто я не вправе уступать лжи и утаивать истинное»[122].

Когда мы читаем этот текст, написанный Платоном, которому, вероятно, уже за шестьдесят, мы едва ли можем предположить, будто Платон здесь восстанавливал чувства и мысли исторического Сократа: гораздо скорее Платон дает своим читателям понять, что ему самому пришлось столкнуться с подобной ситуацией. И в том же *Теэтете* Сократ еще раз прямо жалуется на то, что тезис Протагора «человек — мера всех вещей» пользуется популярностью, тогда как его, Сократа, майевтическое искусство и вообще всякие занятия диалектикой подвергаются осмеянию[123].

Зададимся вопросом, кто именно мог до такой степени огорчить Платона и чем именно мог огорчиться он сам. Мы можем предположить, например, Исократа, позицию которого Платон весьма критически описал в конце *Евтидема*. В свою очередь Исократ с явным раздражением высказывался о занятиях в Академии, не одобряя, в частности, слишком серьезного отношения к эристике и математике[124]. Но Исократ пишет об этом позже, в конце 50-х, и при этом ни разу не говорит о диалектике. Пожалуй, ответ на поставленный вопрос дает сам Платон, поскольку в связи с насмешками над диалектикой он говорит о Протагоре, об одном из вождей «текучих», то есть тех, кто не признает идей и возможности некоего надежного рассуждения, позволяющего к ним подступиться. Речь, таким образом, опять подводит нас прежде всего к неким оппонентам Платона, которые в определенный момент актуализовали наследие Протагора, в связи с чем Платон и рассматривает его учение в *Теэтете*. И эти оппоненты, вероятнее всего,

---

[122] *Theaet*. 151c2d3: καὶ ἐὰν ἄρα σκοπούμενός τι ὧν ἂν λέγῃς ἡγήσωμαι εἴδωλον καὶ μὴ ἀληθές, εἶτα ὑπεξαιρῶμαι καὶ ἀποβάλλω, μὴ ἀγρίαινε ὥσπερ αἱ πρωτοτόκοι περὶ τὰ παιδία. πολλοὶ γὰρ ἤδη, ὦ θαυμάσιε, πρός με οὕτω διετέθησαν, ὥστε ἀτεχνῶς δάκνειν ἕτοιμοι εἶναι, ἐπειδάν τινα λῆρον αὐτῶν ἀφαιρῶμαι, καὶ οὐκ οἴονταί με εὐνοίᾳ τοῦτο ποιεῖν, πόρρω ὄντες τοῦ εἰδέναι ὅτι οὐδεὶς θεὸς δύσνους ἀνθρώποις, οὐδ᾽ ἐγὼ δυσνοίᾳ τοιοῦτον οὐδὲν δρῶ, ἀλλά μοι ψεῦδός τε συγχωρῆσαι καὶ ἀληθὲς ἀφανίσαι οὐδαμῶς θέμις.

[123] Ср.: *Ibid*. 161e3–6: …ταῦτα πῶς μὴ φῶμεν δημούμενον λέγειν τὸν Πρωταγόραν; τὸ δὲ δὴ ἐμόν τε καὶ τῆς ἐμῆς τέχνης τῆς μαιευτικῆς σιγῶ ὅσον γέλωτα ὀφλισκάνομεν, οἶμαι δὲ καὶ σύμπασα ἡ τοῦ διαλέγεσθαι πραγματεία.

[124] Isocr. *Antid*. 261–263.

те же мегарики, но, может быть, также и некие близкие люди из самого платоновского кружка, на которых в разговоре с Теэтетом намекает Сократ-акушер.

2.4.3. В полемике с «текучими» Платон осознает недостатки собственной позиции

Но, похоже, Платона с определенного момента огорчает не только критика его установок (как внешняя, так и со стороны его ближайшего окружения), но он и сам ощущает неблагополучие собственной позиции. И когда Сократ в *Теэтете* говорит: «сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, — что-де я все выспрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, — это правда»[125], — то, конечно, Платон, влагая в уста Сократа это заявление, дает таким образом некую характеристику своему литературному персонажу, но все же, я думаю, резонно предположить, что каким-то образом это может относиться и к нему самому.

Я думаю, хорошим фоном для этих ламентаций платоновского Сократа в *Теэтете* можеть служить замечательный текст *Клитофонта*, автор которого обращает Сократу следующий упрек: хотя Сократ умело подвергает критике упражняющих тело, но пренебрегающих душой и выразительно призывает заботиться о добродетели, он ничего не может предложить тому, кто уже откликнулся на его призыв и теперь хотел бы знать, в чем именно состоит эта забота и что он должен делать.

Нечто подобное выходило и у Платона с его диалектикой: в написанных для школы диалогах Сократ отменно опровергает чужие положения, но сам редко приходит к определенным выводам и не может научить, как нужно правильно вести рассуждения. «Правильно» означает «по неким правилам», а никаких ясных правил Платон не предлагает. Да и содержание школьных диалогов все больше касается критики не чужих мнений, а мнений самого Платона, поэтому *Теэтет* также и с этой точки зрения — рубежный диалог.

Если мы попытаемся определить некую содержательную новость *Теэтета* с интересующей нас точки зрения (то есть с точки зрения эволюции платоновской диалектики, упражнение в которой он предлагает в *Пармениде*), то, похоже, главный вопрос, который волнует здесь Платона, остается прежним: дело идет не просто о знании как таковом, а о возможности дать его определение, показать ὅτι ποτ᾽ ἐστὶ[126], то есть «в качестве чего именно <оно,

---

[125] *Theaet*. 150c4–7: ἄγονός εἰμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοί μοι ὠνείδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὀνειδίζουσιν.

[126] *Ibid*. 145e 8–9: Τοῦτ᾽ αὐτὸ τοίνυν ἐστὶν ὃ ἀπορῶ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ᾽ ἐμαυτῷ, ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν; ср.: *Ibid*. 146e9–10: βουλόμενοι… γνῶναι

это знание> существует». Проведя уже ставшее банальным рассуждение о невозможности определить нечто через его разновидность (знание нельзя определить через знание геометрии или сапожного искусства, глину нельзя определить через глину горшечника или глину кукольного мастера)[127], Сократ определяет глину как увлажненную водой землю[128], а Теэтет рассказывает о равносторонних и продолговатых числах[129] и сочувственно предполагает, что и Сократ ищет чего-то в этом роде, но потом замечает, что до сих пор ни ему самому не удавалось ответить на вопросы Сократа так, как он велит, ни от других он таких ответов не слышал[130].

То, что происходит дальше, трудно понять и описать иначе, нежели некое смятение, которое владеет Платоновым Сократом или самим Платоном, потому что знаменитые и замечательные в литературном отношении страницы, посвященные повивальному искусству Сократа, нисколько не продвигают нас в решении поставленного еще в *Меноне* вопроса: как давать

ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ'ἐστίν; 147a2: ...περὶ πηλοῦ ὅτι ποτ' ἐστίν; 151d4: ὅτι ποτ' ἐστὶν ἐπιστήμη, πειρῶ λέγειν. Как помним, именно так ставился вопрос об определении и в *Хармиде* с *Меноном*.

127 *Ibid.* 146c7 sqq. (о науке и науках) и 147a1 sqq. (о глине). Такого рода рассуждение уже вполне убедительно было проведено в *Меноне* (71e1 sqq.: добродетель нельзя определить через добродетель мужчины и женщины, и пр.). Очевидно, этот ход мысли какое-то время волновал Академию и был популярен как зачин беседы. Ср. явно рассчитанный на комический эффект ход в *Гиппии Большем*, когда после неких наводящих вопросов Гиппий отвечает, что прекрасное — это красивая девица (*Hipp. Mai.* 286d9e1: καί με δίδαξον ἱκανῶς αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ἐστί, κτλ. — 287d11–e4: ...ὠγαθέ, ἄθρει· ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἐστι καλόν, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν. ΙΠ. Μανθάνω, ὠγαθέ, καὶ ἀποκρινοῦμαί γε αὐτῷ ὅτι ἐστι τὸ καλόν, καὶ οὐ μή ποτε ἐλεγχθῶ. ἔστι γάρ, ὦ Σώκρατες, εὖ ἴσθι, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς λέγειν, παρθένος καλὴ καλόν).

128 Сам Платон говорит, что этот ответ (147c6–7: γῇ ὑγρῷ φυραθεῖσα πηλὸς ἂν εἴη) — незатейлив и прост (φαῦλόν που καὶ ἁπλοῦν), но при этом он едва ли не впервые у Платона вполне соответствует стандартному школьному определению, предполагающему указание на род и отличительный признак (ср.: *Def.* 414d10: Ὅρος λόγος ἐκ διαφορᾶς καὶ γένους συγκείμενος). Именно это и есть одна из важнейших (стержневых) тем *Теэтета*, который еще не знает технического употребления слова γένος и потому говорит об определении (λόγος) как об умении назвать некий признак, благодаря которому определяемое отличается от всех — имеется в виду относящихся к тому же роду (208c708: τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν ᾧ τῶν ἁπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν), в связи с чем дается определение Солнца как самого яркого из небесных светил, движущихся вокруг Земли (208d2–3: τὸ λαμπρότατόν ἐστι τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἰόντων περὶ γῆν).

129 *Ibid.* 147d3 sqq.

130 *Ibid.* 148b5–8: ΘΕΑΙ. Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες, ὅ γε ἐρωτᾷς περὶ ἐπιστήμης οὐκ ἂν δυναίμην ἀποκρίνασθαι ὥσπερ περὶ τοῦ μήκους τε καὶ τῆς δυνάμεως. καίτοι σύ γέ μοι δοκεῖς τοιοῦτόν τι ζητεῖν; 148e3–5: ...οὔτ' αὐτὸς δύναμαι πεῖσαι ἐμαυτὸν ὡς ἱκανῶς τι λέγω οὔτ' ἄλλου ἀκοῦσαι λέγοντος οὕτως ὡς σὺ διακελεύῃ.

корректные определения? Это и последующие пространные рассуждения вызывают некоторое недоумение и недоверие еще и потому, что пример равносторонних и продолговатых чисел как идеал определения не имеет прямого отношения к делу, как бы Сократ ни хвалил Теэтета и как бы при этом ни хвалился тем, что он — хороший акушер.

Но все же, как представляется, Платон не без умысла изобразил уверенность Сократа в том, что он способен в ходе некой майевтической процедуры уяснять истинность или ложность предлагаемого собеседником тезиса, — просто мы покамест не отдаем себе отчета в этом умысле. Поэтому вернемся к началу беседы с Теэтетом. А именно, Сократ, предлагая Феодору и Теэтету поговорить о том, что такое знание, начинает этот разговор так: «Почему вы молчите? Из-за моей любви к речам уж не слишком ли я оказался невоспитан в этом стремлении побудить вас к беседе и взаимной дружелюбной открытости?»[131] Постараемся понять, какого именно рода беседу хочет выстроить Платон в *Теэтете*.

2.4.4. Первое рассуждение *Теэтета*

Мы уже отметили, что Сократ прежде всего указал на стандартную ошибку Теэтета, попытавшегося назвать несколько знаний вместо того, чтобы определить знание как таковое, и что затем Теэтет рассказал о равносторонних и продолговатых числах. Так Платон вернул нас к *Менону*, где уже была отмечена невозможность определить добородетель через ее вид и был приведен пример продуктивного использования математики для научения некоему знанию. Но это сопоставление тут же демонстрирует и отличие двух бесед: в *Меноне* Сократ заявляет о своем незнании того, что такое добродетель, и его разговор с Меноном, а затем с гостеприимцем Менона Анитом, менее всего следует считать беседой единомышленников, вместе дружески и откровенно решающих некую задачу. Анит, грядущий обвинитель Сократа, сердится на него за его рассуждения[132], а с красавцем Меноном удается выяснить только то, что ни знание, ни правильное мнение не даны нам ни от природы, ни благодаря научению[133].

Тот вероятный зазор во времени, который мы предположили между *Меноном* и окончательным вариантом *Теэтета*, вероятно, и был полон такого рода огорчавшими Платона бедами, в частности огорчавшей его критикой

---

131 *Ibid.* 146a5–8: τί σιγᾶτε; οὔ τί που, ὦ Θεόδωρε, ἐγὼ ὑπὸ φιλολογίας ἀγροικίζομαι, προθυμούμενος ἡμᾶς ποιῆσαι διαλέγεσθαι καὶ φίλους τε καὶ προσηγόρους ἀλλήλοις γίγνεσθαι. Здесь нам пришлось отказаться от перевода Т. В. Васильевой, поскольку он смещает важные, на наш взгляд, акценты платоновского текста.

132 *Meno*. 99e2: ...ἴσως Ἄνυτος ὅδε σοι ἄχθεται λέγοντι.

133 *Ibid.* 98c10 sqq.: ...τούτοιν δὲ οὐδέτερον φύσει ἐστὶν τοῖς ἀνθρώποις, οὔτε ἐπιστήμη οὔτε δόξα ἀληθής, κτλ., 98e7 sqq.: Ὡμολογήκαμεν ἄρα μήτε διδακτὸν αὐτὸ μήτε φρόνησιν εἶναι, κτλ.

извне и изнутри и потерей учеников, о чем говорит его Сократ: «...те, что приходят ко мне, поначалу кажутся мне иной раз крайне невежественными, а все же по мере дальнейших посещений и они с помощью бога удивительно преуспевают и на собственный и на сторонний взгляд. И ясно, что от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники — бог и я. И вот откуда это видно: уже многие юноши по неведению сочли виновниками всего этого самих себя и, исполнившись презрения ко мне, то ли сами по себе, то ли по наущению других людей ушли от меня раньше времени. И что же? Ушедши от меня, они и то, что еще у них оставалось, выкинули, вступивши в дурные связи, и то, что я успел принять и повить, погубили плохим воспитанием. Ложные призраки стали они ценить выше истины, так что в конце концов оказались невеждами и в собственных и в чужих глазах. Одним из них оказался Аристид, сын Лисимаха, было и много других...»[134]

Видимо, нечто в таком же роде происходило и с Платоном, что и побудило его в *Тэтете* вывести Сократа, потерпевшего от критиков за свои беседы, но нашедшего в себе силы собраться и вновь терпеливо рассматривать с достойными молодыми людьми важнейшие философские вопросы, следя при этом, чтобы обсуждение этих вопросов велось в философском ключе, как Платон его понимал.

Отметим это обстоятельство также как одну из новостей *Тэтета*: у Сократа, который по-прежнему ничего не знает и ничему не может научить, теперь — благодаря майевтике — есть, можно сказать, школа и он в ней — пусть несколько необычный, но все ж таки — учитель, и у него много учеников, для которых общение с ним приносит много пользы... — Так в *Тэтете* несколько неожиданно появляется Сократ из Ксенофонтовых *Меморабилий*.

Но после этих признаний Сократа Тэтет дает определение знания как чувственного восприятия, и Сократ начинает длительный разговор, специфи-

---

134 *Theaet.* 150d2–a6: οἱ δ’ ἐμοὶ συγγιγνόμενοι τὸ μὲν πρῶτον φαίνονται ἔνιοι μὲν καὶ πάνυ ἀμαθεῖς, πάντες δὲ προϊούσης τῆς συνουσίας, οἷσπερ ἂν ὁ θεὸς παρείκῃ, θαυμαστὸν ὅσον ἐπιδιδόντες, ὡς αὑτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις δοκοῦσι· καὶ τοῦτο ἐναργὲς ὅτι παρ’ ἐμοῦ οὐδὲν πώποτε μαθόντες, ἀλλ’ αὐτοὶ παρ’ αὑτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὑρόντες τε καὶ τεκόντες. τῆς μέντοι μαιείας ὁ θεός τε καὶ ἐγὼ αἴτιος. ὧδε δὲ δῆλον· πολλοὶ ἤδη τοῦτο ἀγνοήσαντες καὶ ἑαυτοὺς αἰτιασάμενοι, ἐμοῦ δὲ καταφρονήσαντες, ἢ αὐτοὶ ἢ ὑπ’ ἄλλων πεισθέντες ἀπῆλθον πρῳαίτερον τοῦ δέοντος, ἀπελθόντες δὲ τά τε λοιπὰ ἐξήμβλωσαν διὰ πονηρὰν συνουσίαν καὶ τὰ ὑπ’ ἐμοῦ μαιευθέντα κακῶς τρέφοντες ἀπώλεσαν, ψευδῆ καὶ εἴδωλα περὶ πλείονος ποιησάμενοι τοῦ ἀληθοῦς, τελευτῶντες δ’ αὑτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἔδοξαν ἀμαθεῖς εἶναι. ὧν εἷς γέγονεν Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου καὶ ἄλλοι πάνυ πολλοί· οὕς, ὅταν πάλιν ἔλθωσι δεόμενοι τῆς ἐμῆς συνουσίας καὶ θαυμαστὰ δρῶντες, ἐνίοις μὲν τὸ γιγνόμενόν μοι δαιμόνιον ἀποκωλύει συνεῖναι, ἐνίοις δὲ ἐᾷ, καὶ πάλιν οὗτοι ἐπιδιδόασι.

ку которого постараемся понять. Начало разговора напоминает *Хармида*, где Сократ предполагает, что у Хармида наличие здравомыслия должно вызывать некоторое ощущение (αἴσθησίν τινα), на основе которого ему и предлагается дать определение здравомыслия[135]. Так и Теэтет говорит о том, что знающий неким образом чувствует то, что знает, в связи с чем и можно сказать, что знание есть некое ощущение, или чувственное восприятие (αἴσθησις)[136].

Это сопоставление с *Хармидом*, на мой взгляд, весьма существенно, поскольку оно вводит настоящее рассуждение в русло прежних бесед, где уже вставала задача дать некое определение. Но в таком случае и с точки зрения содержания именно умение дать корректное определение чего бы то ни было оказывается в этом первом рассуждении *Теэтета* главным, тогда как то, что мы бы теперь назвали гносеологической проблематикой, возникает как частный вопрос в связи необходимостью дать определение именно знанию. И тогда проблематика *Теэтета* сразу оказывается непосредственно соотносимой с *Меноном*, в связи с чем ясно, что *Теэтет* также неизбежно должен обнаружить точки пересечения и с *Кратилом*. Поэтому и появление Протагора при таком подходе также оказывается совершенно предсказуемым, а с Протагором закономерно появляется все разнообразие тем, связанных с позицией «текучих».

Но обратим внимание на специфику *Теэтета*: в отличие тех же *Менона* и *Кратила* с их критикой Протагора и Гераклита, Сократ начинает с того, что принимает позицию Протагора и затем подробно и неспешно рассматривает все возможные ходы мысли, с ней связанные, и резоны в ее пользу. А именно, Сократ говорит о том, что одни и те же явления (например, ветер) производят в разных людях разные ощущения, причем все они суть ощущения бытия; не случайно и Протагор, и прочие «текучие» отрицают, что нечто может быть чем-нибудь одним и его можно назвать неким устойчивым именем; потому что всякое впечатление связано с каким-нибудь видом движения, которое всегда есть причина и примета жизни; поэтому движение — благо, именно оно определяет цвет и вообще все наши восприятия, и пр.; у движения несколько видов; в частности, Сократ говорит, что по мере роста Теэтета он, не становясь, то есть оставаясь самим собой, стал меньше[137], и т. д.; отметим, что Сократ называет самых знаменитых «текучих» (Гомера, Гераклита, Эмпедокла), но приводит также мнения неких неназываемых персонажей.

Сократ продолжает многословный рассказ о движении, пока не добирается до того, что его действительно задевает и интересует: защитники всеоб-

---

135 *Charm*. 158e7–159a3: δῆλον γὰρ ὅτι εἴ σοι πάρεστιν σωφροσύνη, ἔχεις τι περὶ αὐτῆς δοξάζειν. ἀνάγκη γάρ που ἐνοῦσαν αὐτήν, εἴπερ ἔνεστιν, αἴσθησίν τινα παρέχειν, ἐξ ἧς δόξα ἄν τίς σοι περὶ αὐτῆς εἴη ὅτι ἐστὶν καὶ ὁποῖόν τι ἡ σωφροσύνη.

136 *Theaet*. 151e1–3: δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὥς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.

137 *Ibid*. 155c1–2: εἰμὶ γὰρ δὴ ὕστερον ὃ πρότερον οὐκ ἦ, οὐ γενόμενος.

щего движения не позволяют остановить его ни в имени, ни в некой связной речи: «...из всего того, о чем мы с самого начала рассуждали, ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то, а [понятие] „существовать“ нужно отовсюду изъять, хотя еще недавно мы вынуждены были им пользоваться по привычке и по невежеству. Ибо эти мудрецы утверждают, что не должно допускать таких выражений, как „нечто“, „чье-то“, „мое“, „это“, „то“, и никакого другого имени, выражающего неподвижность. В согласии с природой вещей должно обозначать их в становлении, созидании, гибели и изменчивости. Поэтому, если бы кто-то вздумал остановить что-либо с помощью слова, он тотчас же был бы изобличен. Так нужно рассматривать и каждую часть, и собрание многих частей, каковое, как они полагают, представляют собой человек и камень, каждое живое существо и каждый вид»[138].

В этой полемически заостренной тираде, произнесенной от имени «текучих», Сократ очередной раз убеждается сам и убеждает читателя, что знать можно нечто только в том случае, если оно есть само по себе как нечто «одно», причем это одно «есть», тогда как «текучие» утверждают обратное (οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ’ αὑτό, κτλ.).

Позиция «текучих» в этой формулировке доведена до своего логического предела, но это не мешает Сократу припомнить известное рассуждение о сне и яви[139], коснуться ощущений безумцев[140], подобия и неподобия, необходи-

---

[138] *Ibid.* 157a7–c2:...ἐξ ἁπάντων τούτων, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ’ αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ’ εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ. τὸ δ’ οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὔτ’ ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ’ ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα ὅτι ἂν ἱστῇ, ἀλλὰ κατὰ φύσιν φθέγγεσθαι γιγνόμενα καὶ ποιούμενα καὶ ἀπολλύμενα καὶ ἀλλοιούμενα· ὡς ἐάν τί τις στήσῃ τῷ λόγῳ, εὐέλεγκτος ὁ τοῦτο ποιῶν. δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος.

[139] Данное замечание отсылает к одной из тем, популярных в академическом кружке. Ср. замечание Аристотеля в шестой главе четвертой книги *Метафизики* о тех, что задаются вопросами, «кто же судит о том, кто в здравом уме, и кто вообще правильно судит о каждой вещи. Испытывать такого рода сомнения — это все равно что сомневаться в том, спим ли мы сейчас или бодрствуем» (*Metaph.* 1011a4–7: ...ζητοῦσι γὰρ τίς ὁ κρινῶν τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινοῦντα ὀρθῶς. τὰ δὲ τοιαῦτα ἀπορήματα ὅμοιά ἐστι τῷ ἀπορεῖν πότερον καθεύδομεν νῦν ἢ ἐγρηγόραμεν, κτλ.).

[140] *Ibid.* 158b1–2: ἀληθῶς γε οὐκ ἂν δυναίμην ἀμφισβητῆσαι ὡς οἱ μαινόμενοι ἢ [οἱ] ὀνειρώττοντες οὐ ψευδῆ δοξάζουσιν, κτλ.; 158d8: καὶ περὶ νόσων τε καὶ μανιῶν ὁ αὐτὸς λόγος (то есть они считают истинным то одно, то другое). Платон и здесь указывает на одну из тем школьных дикуссий. Ср. у Аристотеля, приводящего мнения признающих существующим для каждого то, что ему кажется: «Утверждают, что и Гомер явно держался этого мнения: в его изображении Гектор, будучи оглушен ударом, „лежит, мысля иначе“, так что выходит, что мыслят и поме-

мости при всяком «есть» добавлять «для чего „есть“, от чего „есть“ и в отношении к чему „есть“», и то же самое применительно к «становится»[141]; сославшись далее на *Истину* Протагора и упомянув о его безбожии, Сократ считает возможным без особого труда сокрушить определение знания как ощущения: согласившись с Теэтетом, что «видеть» или «слышать» означает «ощущать»[142], а тем самым и «знать», Сократ показывает, что, если мы слышим, но не понимаем чужой язык[143], и если, закрыв глаза, мы продолжаем знать ту вещь, которой уже не видим, — знание и ощущение не одно и то же[144].

Но в таком случае, то есть если решение столь очевидно, остается непонятным вот что: поскольку это опровержение тезиса «знание есть ощущение» никак не следует из всего множества предыдущих материалов и рассуждений и, вообще говоря, на него можно было бы с самого начала обратить внимание Теэтета, едва он сделал предположение о тождестве знания и ощущения, мы должны теперь понять его действительную функцию в диалоге. Установить, так сказать, жанровую специфику первого рассуждения *Теэтета*, посвященного как раскрытию, так и опровержению положения «знание есть ощущение», может, как представляется, помочь второе рассуждение, к рассмотрению которого мы теперь и приступим.

2.4.5. Второе рассуждение *Теэтета*

Констатируя необходимость заново начать определение знания, Сократ неожиданно обращает прежнему рассуждению следующий упрек: «Похоже, что мы удовлетворились тем, что по образцу составителей рассуждений pro и contra договорились о значениях слов и благодаря этому одержали верх над твоим определением <знания как ощущения>; и хотя мы постоянно го-

---

шанные, но иначе. Таким образом, ясно, что если и то и другое есть разумение, то, значит, вещи в одно и то же время находятся в таком и не в таком состоянии» (*Met.* IV 5, 1009b28–31: φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν, ὅτι ἐποίησε τὸν Ἕκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα, ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας ἀλλ᾽ οὐ ταὐτά). Упоминание о Гомере, как мы понимаем, неслучайно: он — представитель текучих. См. ниже, 2.6, о важности текстов Аристотеля для выстраивания релевантного контекста.

141 *Ibid.* 160b5–c2: Λείπεται δὴ οἶμαι ἡμῖν ἀλλήλοις, εἴτ᾽ ἐσμέν, εἶναι, εἴτε γιγνόμεθα, γίγνεσθαι, ἐπείπερ ἡμῶν ἡ ἀνάγκη τὴν οὐσίαν συνδεῖ μέν, συνδεῖ δὲ οὐδενὶ τῶν ἄλλων οὐδ᾽ αὖ ἡμῖν αὐτοῖς. ἀλλήλοις δὴ λείπεται συνδεδέσθαι. ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ᾽ αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ᾽ ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος ὃν διεληλύθαμεν σημαίνει.

142 *Ibid.* 163b1–2: Ἦ οὖν ὁμολογήσομεν, ἃ τῷ ὁρᾶν αἰσθανόμεθα ἢ τῷ ἀκούειν, πάντα ταῦτα ἅμα καὶ ἐπίστασθαι.

143 *Ibid.* 163b2–5: ...τῶν βαρβάρων πρὶν μαθεῖν τὴν φωνὴν πότερον οὐ φήσομεν ἀκούειν ὅταν φθέγγωνται, ἢ ἀκούειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἃ λέγουσι; κτλ.

144 164b1–2: Τὸ δέ γε “οὐχ ὁρᾷ” “οὐκ ἐπίσταταί” ἐστιν, εἴπερ καὶ τὸ “ὁρᾷ” “ἐπίσταται”.

ворим, что мы не спорщики, а философы, мы, сами того не заметив, проделали то же самое, что и эти искусники»[145]. «По образцу составителей рассуждений pro и contra» — тяжеловесное разъяснение греческого наречия ἀντιλογικῶς. Но в данном случае это наречие очевидным образом употреблено вполне терминологически, причем суть этого термина Платон разъяснил в *Государстве*.

А именно, рассуждая в V книге о роли женщин в совершенном государстве, Сократ неожиданно упрекает свое рассуждение в том, что оно оказывается эристическим, причастным к искусству противоречия (ἀντιλογικὴ τέχνη): это неизбежно происходит, когда обсуждаемый предмет рассматривается только по имени, без рассмотрения его путем разделения по видам; согласившись, что различие природ мужчины и женщины предполагает различие занятий, собеседники не указали, в отношении каких занятий это различие действительно; таким образом, считая себя беседующими, они вели себя как спорщики[146]. Для сравнения Платон приводит пример лысых и волосатых (которые, несмотря на наличие у них противоположных качеств, могут быть — как те, так и другие — сапожниками) и делает вывод, что применительно к воспитанию и государственным обязанностям различия между мужчинами и женщинами несущественны. Завершая это рассуждение, Платон приходит к выводу: поскольку искусство противоречия — это первое, чем увлекаются молодые люди, когда начинают заниматься речами[147], их нужно удерживать от этого до тридцати лет, то есть до того времени, когда сформируются их нравственные понятия.

Платон говорил об опасности этого искусства еще в *Федоне*: нельзя заниматься речами, как это делают практикующие искусство противоречия и при этом считающие себя самыми мудрыми во всем, потому что при таком под-

---

145 *Ibid.* 164c7–d2: Ἀντιλογικῶς ἐοίκαμεν πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι καὶ τοιούτῳ τινὶ περιγενόμενοι τοῦ λόγου ἀγαπᾶν, καὶ οὐ φάσκοντες ἀγωνισταὶ ἀλλὰ φιλόσοφοι εἶναι λανθάνομεν ταὐτὰ ἐκείνοις τοῖς δεινοῖς ἀνδράσιν ποιοῦντες. В данном случае от перевода Т. В. Васильевой пришлось отказаться.

146 *Resp.* 453e2–454a9: Φέρε δή, ἦν δ' ἐγώ, ἐάν πῃ εὕρωμεν τὴν ἔξοδον. ὁμολογοῦμεν γὰρ δὴ ἄλλην φύσιν ἄλλο δεῖν ἐπιτηδεύειν, γυναικὸς δὲ καὶ ἀνδρὸς ἄλλην εἶναι· τὰς δὲ ἄλλας φύσεις τὰ αὐτά φαμεν νῦν δεῖν ἐπιτηδεῦσαι. ταῦτα ἡμῶν κατηγορεῖται; — Κομιδῇ γε. — Ἦ γενναία, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, ἡ δύναμις τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης. — Τί δή; — Ὅτι, εἶπον, δοκοῦσί μοι εἰς αὐτὴν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι, κτλ.

147 *Resp.* 539b2–7: οἶμαι γάρ σε οὐ λεληθέναι ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἕλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεί.

ходе все неизбежно покажется неустойчивым и меняющимся, как течение Еврипа[148]. Таким образом, ясно, что искусство противоречия — еще одна примета «текучих». Ограничившись остережениями в *Федоне* и *Государстве*, Платон специально показывает в *Евтидеме*, каковы эристики в действии: здесь профессиональное умение противоречить приводит, в частности, к тезису о невозможности противоречия, что Сократ связывает с «кругом Протагора»[149].

Разумеется, подробнейшее рассуждение о месте искусства противоречия мы найдем в *Софисте*. Это искусство — одно из главных примет софиста[150], и его главное свойство — все подвергать сомнению[151]. Не входя здесь ближе в проблематику *Софиста*, отметим только, что она непосредственно связана с *Тэтетом*.

Но обязательно нужно обратить внимание на то, что сопоставимая с *Софистом* своего рода сводка представлений об искусстве противоречия дана также в *Федре*, поздний вариант которого создавался после *Тэтета*, вероятно,

---

148 *Phaed.* 90b4–c6: …ἐπειδάν τις πιστεύσῃ λόγῳ τινὶ ἀληθεῖ εἶναι ἄνευ τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης, κἄπειτα ὀλίγον ὕστερον αὐτῷ δόξῃ ψευδὴς εἶναι, ἐνίοτε μὲν ὤν, ἐνίοτε δ' οὐκ ὤν, καὶ αὖθις ἕτερος καὶ ἕτερος· —καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἶσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει.

149 Ср. возражение Дионисиодора Ктесиппу: *Euthyd.* 285c8–286b6 и реплику Сократа (286c1–3: τοῦτόν γε τὸν λόγον πολλῶν δὴ καὶ πολλάκις ἀκηκοὼς ἀεὶ θαυμάζω — καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι). К «кругу Протагора» помимо мегариков следует отнести Антисфена: Диоген Лаэртий (Diog. L. III 35 = SSR VA 149) сообщает, что Антисфен пригласил Платона на свой доклад о невозможности противоречия на тему (περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν) и был раздосадован, поскольку в самой теме Платон усмотрел противоречие; ср. в шестом томе сочинений Антисфена написанный против Платона текст *Сафон, или О противоречии* в трех книгах (Diog. L. VI 16 = SSR VA 148: Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν α' β' γ'), а также названия других сочинений Антисфена, вполне соотносимых с темами рассматриваемых текстов Платона (Diog. L. VI 16–17 = SSR VA 41): Ἀλήθεια (одноименное с упоминаемым в *Тэтете* сочинением Протагора), Περὶ τοῦ διαλέγεσθαι ἀντιλογικός, Περὶ διαλέκτου (в том же шестом томе) и Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων α' β' γ' δ' ε', Περὶ ὀνομάτων χρήσεως ἐριστικός, Περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως, Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης α' β' γ' δ', Περὶ τοῦ μανθάνειν προβλήματα (тексты из седьмого тома). Антисфен — традиционный оппонент Платона: он пародирует его в *Федре* и имеет в виду в *Пире*. Кстати сказать, по Диогену, именно Антисфен первым дал определение определения (Diog. L. 6.3.1–2: Πρῶτός τε ὡρίσατο λόγον εἰπών, "λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν").

150 *Soph.* 232b2–6: …ἀναλάβωμεν <ἓν> πρῶτον τῶν περὶ τὸν σοφιστὴν εἰρημένων. ἓν γάρ τί μοι μάλιστα ατεφάνη αὐτὸν μηνῦον. ΘΕΑΙ. Τὸ ποῖον; ΞΕ. Ἀντιλογικὸν αὐτὸν ἔφαμεν εἶναί που.

151 *Ibid.* 232e2–4: …τὸ τῆς ἀντιλογικῆς τέχνης ἆρ' οὐκ ἐν κεφαλαίῳ περὶ πάντων πρὸς ἀμφισβήτησιν ἱκανή τις δύναμις ἔοικ' εἶναι;

в близкое к *Софисту* время. Приведем часть этой сводки: «Разве мы не знаем, как искусно говорит элейский Паламед: его слушателям одно и то же представляется подобным и неподобным, единым и множественным, покоящимся и несущимся... искусство спора применяется не только на суде и в народном собрании, но, по-видимому, это какое-то единое искусство, — если уж оно искусство, — одинаково применимое ко всему, о чем бы ни шла речь; при его помощи любой сумеет уподобить все, что только можно, всему, чему только можно, и вывести на чистую воду другого с его туманными уподоблениями»[152]. Если учесть, что под элейским Паламедом древние и новые комментаторы понимают Зенона Элейского, — мы, разумеется, будем иметь в виду и этот текст, очерчивая релевантный контекст для *Теэтета* и тем самым и для *Парменида*.

В *Теэтете* Платон еще раз касается искусства возражения ближе к концу диалога: Сократ говорит о том, что, не зная, что такое знание, они с Теэтетом использовали в своем рассуждении глаголы «знать», «понимать» и пр.; Теэтет удивляется, каким же образом Сократ сможет вести беседу без этих слов, на что Сократ говорит: «Никаким, по крайней мере, покамест я — это я. Но владей я искусством противоречия<, я бы смог>»[153]. Но Сократ, как обычно, приуменьшает свои возможности: во-первых, как знаток, владеющий искусством противоречия, он, как мы видели, заранее пришел к согласию с Теэтетом относительно тождества понятий «знать» и «ощущать» и именно благодаря этому провел опровержение тезиса «знание есть ощущение»; во-вторых, то, что мы выше назвали вторым рассуждением Сократа, есть еще одна демонстрация искусства антилогии, потому что теперь Сократ проводит защиту тезиса Протагора, причем от лица самого Протагора. Если мы вспомним, что у Протагора было сочинение *Антилогии*, что с этим же построением рассуждений pro и contra связана практика так называемых двойных речей, то для нас проясняется жанровая природа первых двух речей Сократа: перед нами dissertatio in

---

[152] *Phaedr*. 261d6–262c3: ΣΩ. Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνῃ, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλά, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα; ΦΑΙ. Μάλα γε. ΣΩ. Οὐκ ἄρα μόνον περὶ δικαστήριά τέ ἐστιν ἡ ἀντιλογικὴ καὶ περὶ δημηγορίαν, ἀλλ', ὡς ἔοικε, περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη, εἴπερ ἔστιν, αὕτη ἂν εἴη, ᾗ τις οἷός τ' ἔσται πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν τῶν δυνατῶν καὶ οἷς δυνατόν, καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου εἰς φῶς ἄγειν.

[153] *Theaet*. 196d10–197a3: ΣΩ. Ἔπειτ' οὐκ ἀναιδὲς δοκεῖ μὴ εἰδότας ἐπιστήμην ἀποφαίνεσθαι τὸ ἐπίστασθαι οἷόν ἐστιν; ἀλλὰ γάρ, ὦ Θεαίτητε, πάλαι ἐσμὲν ἀνάπλεῳ τοῦ μὴ καθαρῶς διαλέγεσθαι. μυριάκις γὰρ εἰρήκαμεν τὸ "γιγνώσκομεν" καὶ "οὐ γιγνώσκομεν," καὶ "ἐπιστάμεθα" καὶ "οὐκ ἐπιστάμεθα," ὥς τι συνιέντες ἀλλήλων ἐν ᾧ ἔτι ἐπιστήμην ἀγνοοῦμεν· εἰ δὲ βούλει, καὶ νῦν ἐν τῷ παρόντι κεχρήμεθ' αὖ τῷ "ἀγνοεῖν" τε καὶ "συνιέναι," ὡς προσῆκον αὐτοῖς χρῆσθαι εἴπερ στερόμεθα ἐπιστήμης. ΘΕΑΙ. Ἀλλὰ τίνα τρόπον διαλέξῃ, ὦ Σώκρατες, τούτων ἀπεχόμενος; ΣΩ. Οὐδένα ὤν γε ὃς εἰμί, εἰ μέντοι ἦ ἀντιλογικός· οἷος ἀνὴρ εἰ καὶ νῦν παρῆν, τούτων τ' ἂν ἔφη ἀπέχεσθαι καὶ ἡμῖν σφόδρ' ἂν ἃ ἐγὼ λέγω ἐπέπληττεν. Здесь нам опять приходится отказаться от перевода Т. В. Васильевой.

utramque partem, в которой Сократ сначала собирает материал в пользу тезиса Протагора «знание есть ощущение», затем проводит опровержение этого тезиса, а затем, учитывая весь уже собранный материал и введя соответствующие терминологические уточнения, в специальной речи защищает его[154].

Это важно отметить потому, что здесь мы очевидным образом сталкиваемся у Платона с воспроизведением школьной практики антилогий, то есть речей in utramque partem: эта практика будет активно развиваться и в конце концов станет доминировать в Академии, которой при Аркесилае предстоит стать скептической. Отметим, что это новый этап развититя Платоновой диалектики: начиная с *Тээтета* Платон не только критикует, но и воспроизводит практику антилогий, и очевидно считает ее полезной для упражнений в диалектике. Этот жанр представлен еще в нескольких текстах Платоновского корпуса: в *Федре* такую пару представляет речь Лисия и вторая речь Сократа (которая в своем теперешнем виде, вероятно, написана в сопоставимое с *Тээтетом* время); в ученическом *Критоне* (написанном в те же 60-е) перед нами речь Критона и речь Законов; в *Пармениде*, первая часть которого — рассуждение юного Сократа в пользу ряда положений из *Государства* и *Федона* и опровержение этих положений Парменидом, а вторая часть — упражнение в разработке одной из основных заданных элеатами тем в виде четырех пар рассуждений, исходящих из наличия одного или отсутствия одного с выводами для одного и всего другого, иного, многого.

Кроме того, обратим внимание на то, что некая сводка материалов, о которой мы говорили, тоже есть своего рода жанр, о распространенности которого дает представление Аристотель, рассуждающий об этом в *Топике* и сам составлявший множество справочных текстов[155]. В *Топике* (I 14) Аристотель учит о том, как выбирать положения для умозаключений: «Следует приводить или мнения всех, или большинства людей, или мнения мудрых — всех, либо большинства, либо самых известных из них, а также мнения, [не] противные кажущимся [правдоподобными], а также мнения, согласующиеся с искусствами... Следует также выбирать [положения] из сочинений, а записи следует делать о каждом роде отдельно, например о благе или о живом существе, притом о всяком благе, начиная с того, что оно есть. Следует также помещать рядом мнения отдельных [философов], например то, что говорил Эмпедокл: что существует четыре элемента тел, ведь можно выстав-

---

[154] *Ibid.* 165a4–7: σκέψαι οὖν τήν γ' ἐμὴν βοήθειαν. τῶν γὰρ ἄρτι δεινότερα ἄν τις ὁμολογήσειεν μὴ προσέχων τοῖς ῥήμασι τὸν νοῦν, ᾗ τὸ πολὺ εἰθίσμεθα φάναι τε καὶ ἀπαρνεῖσθαι.

[155] Среди ранних работ Аристотеля Дюринг указывает «Klassifikatorische Vorarbeiten und Materialsammlungen vom Typus Διαιρέσεις, Θέσεις, Συναγωγαί, etc.» (I. Düring, *Aristoteles. — PWRE*, Suppl. XI. Stuttgart, 1968. Sp. 332, ср.: Idem. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denken.* Heidelberg, 1966. S. 49–50).

лять в качестве тезиса высказывания известных [философов], и пр.»[156] Ясно, что подборки таких «мнений» составлялись профессиональными софистами-эристиками и диалектиками; но и Платон в *Евтидеме* составил подборку софизмов, а в том же *Теэтете* делает подборку, связанную с мнениями «текучих», а потом проводит рассуждение in utramque partem, опровергая и защищая Протагора[157]...

Теэтет дает еще очень много материалов для сопоставления его с *Парменидом*, так что мы будем обращаться к нему при рассмотрении *Парменида*. Но теперь мы завершаем его рассмотрение, поскольку уже принципиально уяснена его важнейшая роль для корректного понимания диалектики в *Пармениде*.

2.5. Диалектика в *Софисте*, *Политике* и *Филебе*

2.5.1. Диэреза в *Софисте* и *Политике*

Поздний вариант платоновской диалектики в развитом виде представлен в *Софисте*. Мы уже говорили, что *Софист* завершает тему Парменида и дает решение связанной с его именем проблемы соотношения бытия и небытия. Из предшествующего изложения также ясно, что установка на упражнение и сводку определенного материала (в том числе и о бытии и небытии одного) задана еще в *Теэтете*, что, как мы увидим, будет важно и в *Пармениде*. Прекрасным примером этой манеры неспешного обсуждения, главная цель которого — аккумулировать материал школьных дискуссий, имеющий отношения к разбираемой теме для трактовки ее in utramque partem, и может служить достаточно подробно рассмотренная нами первая речь Сократа в *Теэтете*.

Но *Софист* показывет новую диалектическую процедуру, вероятнее всего открытую самим Платоном, но, безусловно, весьма активно практикуемую в школе и хорошо известную как некая всем известная примета Академии — метод диэрезы. Комедиограф Эпикрат, представитель Средней комедии, описывает от лица некоего персонажа, как ученики Акаде-

---

156 Arist. *Top*. 105a34–b1: Τὰς μὲν οὖν προτάσεις ἐκλεκτέον... ἢ τὰς πάντων δόξας προχειριζόμενον ἢ τὰς τῶν πλείστων ἢ τὰς τῶν σοφῶν, καὶ τούτων ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων ἢ τῶν γνωριμωτάτων, ἢ τὰς <μὴ> ἐναντίας ταῖς φαινομέναις, καὶ ὅσαι δόξαι κατὰ τέχνας εἰσίν...; *Ibid*. 105b12–18: ἐκλέγειν δὲ χρὴ καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων λόγων, τὰς δὲ διαγραφὰς ποιεῖσθαι περὶ ἑκάστου γένους ὑποτιθέντας χωρίς, οἷον περὶ ἀγαθοῦ ἢ περὶ ζῴου, καὶ περὶ ἀγαθοῦ παντός, ἀρξάμενον ἀπὸ τοῦ τί ἐστιν. παρασημαίνεσθαι δὲ καὶ τὰς ἑκάστων δόξας, οἷον ὅτι Ἐμπεδοκλῆς τέτταρα ἔφησε τῶν σωμάτων στοιχεῖα εἶναι· θείη γὰρ ἄν τις τὸ ὑπό τινος εἰρημένον ἐνδόξου.

157 Впрочем, следует заметить, что хотя ко времени написания *Софиста* Платон и научится «выбирать положения из сочинений», но вкуса к историографическим обзорам и цитатам он так и не приобретет.

мии под руководством Платона методом диэрезы искали определение тыквы: «Что Платон, и Спевсипп, и Менедем: с кем они нынче рассуждают?.. — Я могу предложить о них ясный рассказ: на Панафинеи, увидев толпу мальчишек в гимнасии Академии, я услышал речи несказанно странные: давая определения относящего к природе, они производили деления жизни животных, естества растений и родов овощей. Потом в числе этих последних они стали исследовать, к какому роду относится тыква... Платон, который был с ними, весьма смиренно и ничуть не раздражаясь, велел им снова определить, к какому роду относится тыква; и они стали производить разделения»[158].

Платон в *Софисте* подчеркивает, что этот метод, несомненно, относится к диалектической науке[159]. Увлечение Платона методом диэрезы очень хорошо объясняется его уверенностью в том, что им наконец найден научный метод определения, который до сих пор не давался ему. Платон считает, что метод диэрезы позволит формализовать процедуру определения и сделать ее верифицируемой, что им может пользоваться истинный философ[160] и что он полезен для упражнения. Первое определение рыбака, удящего рыбу, как раз подтверждает важность диэрезы как упражнения[161].

Предлагая определения софиста, Платон сводит весь необходимый для этого материал, явно не думая о том, не покажется ли это кому-нибудь слишком длинным. Это находит специальное обоснование в *Политике*, в котором также применяется метод диэрезы. Диалог *Политик*, вероятно, последний диалог, где употребляется, правда, не «диалектика», но «диалектик» («владеющий искусством рассуждения», διαλεκτικός). Подчеркивая значение метода деления на виды, Платон задается вопросом: «Как же обстоит дело с нашим исследованием политика? Предпринимается ли оно ради него самого или же для того, чтобы стать более сведущими в рассуждениях

---

158 Epicrat. frg. 11 Kock, 1–3: τί Πλάτων // καὶ Σπεύσιππος καὶ Μενέδημος, // πρὸς τίσι νυνὶ διατρίβουσιν; κτλ. 8–17: ἀλλ' οἶδα λέγειν περὶ τῶνδε σαφῶς· // Παναθηναίοις γὰρ ἰδὼν ἀγέλην // μειρακίων // ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας // ἤκουσα λόγων ἀφάτων ἀτόπων· // περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι // διεχώριζον ζῴων τε βίον // δένδρων τε φύσιν // λαχάνων τε γένη. // κᾆτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην // ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους, κτλ. 35–39: ὁ Πλάτων δὲ παρὼν καὶ μάλα πρᾴως, // οὐδὲν ὀρινθείς, ἐπέταξ' αὐτοῖς // πάλιν. . . // ἀφορίζεσθαι τίνος ἐστὶ γένους· // οἱ δὲ διῄρουν.

159 *Soph*. 253d1–3: Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; В *Федре* Платон знает о важности этой процедуры деления (263b7: ὁδῷ διῃρῆσθαι) для хорошего ритора и проводит диэрезу «безумия» (265a9 sqq.: Μανίας δέ γε εἴδη δύο, κτλ).

160 *Ibid*. 253e4–6: Ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν οὐκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι.

161 *Ibid*. 218d2: τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν αὐτὰ δεῖν μελετᾶν, 218d4–5: ... πρότερον ἐν ἄλλῳ ῥᾴονι τὴν μέθοδον αὐτοῦ προμελετᾶν.

по любому поводу (ἕνεκα... τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι)?»[162], и отвечат на него: «Разумеется, ради последнего»[163]. Таким образом, перед нами еще один образец этого универсального диалектического метода определения путем диэрезы, и мы тем самым видим, что в *Политике* логическая проблематика все еще необыкновенно привлекательна для Платона.

Здесь же чуть выше Платон также объяснил свое отношение к продолжительным и кратким рассуждениям при использовании этого метода: «Разум велит... более всего и в первую очередь... почитать сам способ решения, состоящий в том, чтобы различать всё по видам и стараться дать объяснение, не считаясь с длиннотами, если они делают слушателя изобретательнее; точно так же обстоит дело и с краткостью... тому, кто порицает подобные беседы за длину речи и кто не приемлет таких обходных движений, не следует слишком легко и скоро позволять корить речь лишь за то, что она длинна, но надо еще требовать, чтобы он указал, каким образом она может стать короче и сделать беседующих лучшими диалектиками (διαλεκτικωτέρους), чем они были раньше, более изобретательными в рассуждении и объяснении сущностей; в остальном же собеседникам не следует особенно заботиться о порицаниях и похвалах, да и слушать-то им подобные речи вовсе негоже»[164].

2.5.2. Сократ *Филеба* и академические дискуссии

В *Политике* Платон демонстрирует метод диэрезы в последний раз, но о диалектике речь еще идет в диалоге *Филеб*. Здесь Платон говорит о диалектической способности как о том, что нужно ценить выше всего, когда речь идет о бытии, подлинном и вечно тождественном, и об истине, — и все это для нас никак не неожиданность. Но обратим внимание на то, что позиция «текучих», с которой Платон так упорно сражался еще в *Теэтете*, — в *Фи-*

---

162 В данном случае περὶ πάντα можно интерпретировать и как «касательно всего», имея в виду общий ход диалектической мысли, которая, по Платону, всегда занята любой частностью в связи с целым или со всем.

163 *Politic.* 285d4–7: Τί δ᾽ αὖ νῦν ἡμῖν ἡ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζήτησις; ἕνεκα αὐτοῦ τούτου προβέβληται μᾶλλον ἢ τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι; — Καὶ τοῦτο δῆλον ὅτι τοῦ περὶ πάντα.

164 *Ibid.* 286d8–287a6: ὁ λόγος ἀγαπᾶν παραγγέλλει... τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν τοῦ κατ᾽ εἴδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν, καὶ δὴ καὶ λόγον, ἄντε παμμήκης λεχθεὶς τὸν ἀκούσαντα εὑρετικώτερον ἀπεργάζηται, τοῦτον σπουδάζειν καὶ τῷ μήκει μηδὲν ἀγανακτεῖν, ἄντ᾽ αὖ βραχύτερος, ὡσαύτως· ἔτι δ᾽ αὖ πρὸς τούτοις τὸν περὶ τὰς τοιάσδε συνουσίας ψέγοντα λόγων μήκη καὶ τὰς ἐν κύκλῳ περιόδους οὐκ ἀποδεχόμενον, ὅτι χρὴ τὸν τοιοῦτον μὴ [πάνυ] ταχὺ μηδ᾽ εὐθὺς οὕτω μεθιέναι ψέξαντα μόνον ὡς μακρὰ τὰ λεχθέντα, ἀλλὰ καὶ προσαποφαίνειν οἴεσθαι δεῖν ὡς βραχύτερα ἂν γενόμενα τοὺς συνόντας ἀπηργάζετο διαλεκτικωτέρους καὶ τῆς τῶν ὄντων λόγῳ δηλώσεως εὑρετικωτέρους, τῶν δὲ ἄλλων καὶ πρὸς ἄλλ᾽ ἄττα ψόγων καὶ ἐπαίνων μηδὲν φροντίζειν μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν δοκεῖν τῶν τοιούτων λόγων.

лебе очевидно неактуальна, как, впрочем, неактуален и уже повергнутый в *Софисте* Парменид. Диэрезы как таковой уже нет, — Сократ готов делить и на три, и на четыре, — если предмет этого требует. Сказка о едином и многом давно всем известна, и к ней не нужно возвращаться. Правда, о едином человеке, едином быке, едином прекрасном и едином благе еще можно поразмышлять, но прежде всего следует поставить вопрос, нужно ли вообще допускать, что подобные единства действительно существуют[165]...

Беседу ведет теперь не некий элейский гость, как то было в *Софисте* и *Политике*, а прежний Сократ. Впрочем, в *Филебе* он не совсем прежний, а то и совсем не прежний: например, теперешний Сократ не вспоминает о своем незнании, мало того, Сократ, который все никак не мог познать, что он такое, теперь утверждает, что не знать себя — свойство порочности[166]; Сократ забыл также и о своей неплодности, и о майевтике: он не заставляет своих собеседников что-то самостоятельно породить, потому что и так перед ним две самостоятельные точки зрения, которые ему хотелось бы примирить...

От прежнего Сократа осталась разве что готовность к беседам и оживленность. Но эта его оживленность также производит несколько странное впечатление. Дело в том, что и собеседники Сократа также изменились. Где теперь афинские аристократы, родственники Платона, какой-нибудь Критий с Хармидом или Главкон с Адимантом? Нет в *Филебе* и древних софистов или политиков дедовских времен. Трепетных и почтительных Теэтета и Сократа Младшего сменила целая толпа неведомых, но явно бодрейших юношей: эта молодежь готова напасть на Сократа, если он ограничится только критикой[167] и не захочет изложить некоего положительного учения. И Платонов Сократ из *Филеба*, хотя он и знает, к чему приводит юношей неразумная увлеченность рассуждениями, даже не пытается, как это было в *Государстве*, хотя бы ради жеста уйти от разговора или запретить молодым людям занятия диалектикой до тридцати лет: нет, он соглашается изложить свою точку зрения, — едва ли из страха, что молодые люди и впрямь побьют его, а скорее потому, что теперь, как ему кажется, он знает, что им сказать. Итак, Сократ намерен найти общий язык со своими собеседниками, а беседуют с ним Филеб, за которым уже древние усматривали Евдокса, и Протарх,

---

165 *Phil.* 15b1–2: Πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας, κτλ.

166 Ср.: *Phaedr.* 229e5–6: οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἐμαυτόν; *Phil.* 48c7–9: τῆς... πάσης πονηρίας ἐστὶ τοὐναντίον πάθος ἔχον ἢ τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων.

167 *Phileb.* 16a4–6: Ἆρ', ὦ Σώκρατες, οὐχ ὁρᾷς ἡμῶν τὸ πλῆθος, ὅτι νέοι πάντες ἐσμέν, καὶ οὐ φοβῇ μή σοι μετὰ Φιλήβου συνεπιθώμεθα, ἐὰν ἡμᾶς λοιδορῇς; κτλ. Конечно, в этом пассаже можно усмотреть некую параллель с началом *Государства*, но там — тон и стиль совершенно иные, и с общей тональностью как начала, так и всей последующей беседы в доме Кефала характер рассуждений в *Филебе* совершенно несопоставим.

за которым нетрудно разглядеть любителя рассуждать о «первых началах» Аристотеля[168]. И тот и другой — серьезные ученые, вполне нацеленные не на споры, а на положительную научную деятельность, и трудно предположить, в какой мере им был интересен этот платоновский текст…

Поэтому для понимания диалога *Парменид* диалог *Филеб* важен скорее по контрасту, а также потому, что здесь Платон продолжает размышлять о тех же едином и многом, правда в другом ключе: собственно логическая проблематика, похоже, перестала его терзать, как терзала начиная с *Менона*, хотя мы видим, что Платон так и не осознал ее специфики. Когда Сократ в *Филебе* говорит о том, что «тождество единства и множества, обусловленное речью, есть во всяком высказывании»[169], это не имеет отношения ни к логике, ни к лингвистике как таковым, хотя и представляет собой некую мысленную конструкцию, которую мы еще рассмотрим по ходу анализа текста *Парменида*.

2.6. Некоторые параллели с Аристотелем

Предварительная картина, на фоне которой мы будем рассматривать диалог *Парменид*, на мой взгляд, в целом сложилась: для предыстории *Парменида* мы располагаем диалогами самого Платона, уже оставившего в *Пире* стихию эпидиктических речей и перешедшего в *Федоне* к школьным рассуждениям в кружке единомышленников. Платон находится под влиянием пифагорейцев, хотя ни его самого, ни его Сократа нельзя назвать записным пифагорейцем; Платона интересует политика, этика, онтология и эсхатология, но теоретически он, божественно одаренный писатель и педагог, понимает необходимость надежного метода изложения. Платон называет этот метод диалектикой — неким искусством беседы, доступным благородной душе, которая направлена на невещественное, высокое и вечное и под опытным руководством может достичь его.

Но во второй половине 70-х кружок Платона и он сам обращает все большее внимание на технику бесед современных софистов, в частности мегариков, все более активно развивающих искусство эристики. Платон завершает *Государство*, и положения этого огромного текста становятся предметом обсуждения в Академии. Вместе с тем Платон продолжает декларировать провозглашенную в *Государстве* важность диалектики как метода научного познания. В этой ситуации застает Академию Аристотель, который, отклика-

---

168 См. мою старую заметку *Поздний Платон и Аристотель* (MATHESIS. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 81–84); я и по сей день не вижу оснований отказываться от мысли, что не только за Евдоксом стоит реальная фигура, но и Протарх прямо указывает на Аристотеля.

169 *Phileb.* 15d4–6: ΣΩ. Φαμέν που ταὐτὸν ἓν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γιγνόμενα περιτρέχειν πάντῃ καθ’ ἕκαστον τῶν λεγομένων ἀεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν.

ясь на установку Платона, осмысляет стихию софистических (эристических) рассуждений и пишет *Топику* и *Софистические опровержения*: разрабатывая их, Аристотель не только описывает основные приемы и правила ведения школьных бесед, но и открывает искусство силлогизма. В этих и в ряде других текстов Аристотеля отражаются академические дискуссии, в которых Платон непосредственно участвовал. Аристотелево изложение волновавших Платона проблем позволяет нам более корректно представить атмосферу и характер этих дискуссий.

В частности, упоминания Парменида и цитаты из него у Аристотеля показывают, что он знаком со всей проблематикой, связанной с Парменидом у Платона. Разумеется, речь идет не о том, что Аристотель в связи с Парменидом цитирует Платона, а о том, что и тот и другой были погружены в одну и ту же стихию споров, в которые Академия была вовлечена в 360-е годы. Рассмотрим некоторые тексты Аристотеля, посвященные Пармениду.

У Аристотеля, как и у Платона, речь идет о том, что Парменид считал любовь, или вожделение, началом, потому что, объясняет Аристотель, «должна быть среди существующего некая причина, которая приводит в движение вещи и соединяет их»[170]. Аристотель даже приводит тот же стих о древнем Эроте, что и Платон в *Пире*, вероятно входивший еще в софистический арсенал ходких поэтических цитат. Но у Платона эта цитата и используется на софистический манер, украшая зачин показательной речи Федра; а у Аристотеля ссылка на древний авторитет представляет собой часть сводки мнений древних о причинах (началах) и входит в необходимый, так сказать, историографический раздел любого научного рассуждения.

Аристотель подробно рассуждает также о сторонниках и противниках всеобщего движения. В трактате *О небе* дается одна из сводок этой начавшейся до Аристотеля распри: «Одни из них полностью отрицали возникновение и уничтожение: ничто сущее, утверждают они, не возникает и не уничтожается — это нам только кажется. Таковы Мелисс и Парменид с их сторонниками. Теории их — пусть даже во многом правильные — нельзя все же считать естественнонаучными, так как вопрос о существовании лишенных возникновения и абсолютно неподвижных вещей должен рассматриваться не физикой, а другой, первенствующей над ней дисциплиной. А они полагали, что, кроме бытия чувственно воспринимаемых вещей, никакой другой реальности нет, но в то же время впервые поняли, что без такого рода [неиз-

---

170 Arist. *Met.* 984b23–31: ὑποπτεύσειε δ’ ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν “πρώτιστον μέν” φησιν “ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων”, Ἡσίοδος δὲ “πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ’, αὐτὰρ ἔπειτα | γαῖ’ εὐρύστερνος... | ἠδ’ ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν”, ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν’ αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα.

менных] вещей никакое познание или мышление невозможны, и потому перенесли на первые те воззрения, которые были справедливы для вторых» [171]. И далее Аристотель подробно рассматривает точку зрения «текучих».

Этот текст отражает, несомненно, более позднюю ситуацию по сравнению с *Тээтетом*, где Платона начинает остро волновать противостояние «текучих» и «неподвижников». Но мы видим, что для Аристотеля этот вопрос относится к прошлому, и по существу он решен и ясен, так что его рассмотрение опять-таки представляет собой только часть историографического обзора. Аристотель твердо знает, в ве́дении каких дисциплин находится столь волновавшая Платона в *Тээтете* проблема: вечные и неподвижные сущности рассматривает наука, стоящая выше физики, о которой Парменид и Мелисс не имели представления; что же касается физики, то требованиям этой науки рассуждения Парменида и Мелисса не соответствуют, так что в физическом трактате *О небе* их приходится рассматривать с определенными оговорками. Но набор имен и текстов «неподвижников» и прочих авторов у Аристотеля вполне сопоставим с платоновским по тематике и превосходит его по непосредственным цитатам [172].

Разумеется, Аристотель откликнулся и на столь важную для Платона связь проблемы движения и покоя с проблемой истинности всякого утверждения, то есть с тезисом Протагора. В третьей главе Г *Метафизики* Аристотель рассуждает о законе противоречия, о том, что нельзя утверждать, что нечто сразу и есть и не есть, причем этого не нужно доказывать, потому что это принимается как требование. В связи с этим Аристотель погружает нас в атмосферу прежних бесед в вопросо-ответной форме и показывает, что не может быть истинным любое мнение о любом предмете. В четвертой главе той же книги Аристотель так говорит об учении Протагора и всех других, сводящих знание к ощущениям: «Из-за того, что разумение они отождествляют с чувственным восприятием, а это последнее считают неким изменением, им приходится объявлять истинным все, что является чувствам» [173].

---

[171] *De caelo* 298b14–24: Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαί φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὕς, εἰ καὶ τἆλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἄττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλόν ἐστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. Ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δέ τινας νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.

[172] Например, у Платона ни в одном тексте не упоминается Демокрит, которого Аристотель охотно цитирует, что позволяет предположить его и за некоторыми замечаниями Платона.

[173] *Met.* 1009b12–15: ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν.

Аристотель использует другую терминологию, но очевидным образом рассматривает ту же самую проблематику, что и Платон, исследовавший соотношение знания и ощущения. Но при этом Аристотель считает, что и Парменид — вместе с Демокритом и Эмпедоклом — входит в число тех, кто связывает мышление с чувствами, и приводит из его поэмы выдержку, из которой ясно, что для Парменида восприятие людей соответствует тому, каково всякий раз смешение элементов в органах восприятия: воспринимается то, что преобладает в органах восприятия[174].

Даже только этот фрагмент показывает, что Парменид Аристотеля гораздо больше похож на мыслителя рубежа шестого — пятого веков, чем искушенный участник академических дискуссий, каким Парменид выведен Платоном в диалоге, названном его именем. Историческому Пармениду, похоже, нельзя приписать и того поворота темы, который позволил Платону столь эффектно его опровергнуть в *Софисте*: а именно связь лжи и небытия. Таким образом, тексты Аристотеля позволяют помимо всего прочего отчетливее понять жанровую специфику текстов Платона.

Выше мы говорили, что Платон в *Софисте* приводит цитаты из Парменида, но ни в *Теэтете*, ни в *Пармениде*, где Парменид — главное действующее лицо, этого еще нет. При этом нужно добавить, что ни в *Софисте*, ни в более поздних диалогах эта тенденция также не развивается: Платон по-прежнему непосредственно вовлечен в стихию академических бесед со всеми ее условностями при характеристике тех персонажей, которые представляют ту или иную точку зрения. Платона не интересует, так сказать, доксографический подход, и хотя этот подход развивается непосредственно рядом с ним и в его присутствии, Платон этого практически не замечает.

В то же время Аристотель дает нам более отчетливое представление о стихии споров, которую в своих драматических диалогах отражал и Платон. Например, Аристотель в *Софистических опровержениях* откликается и на проблему бытия и единого в связи с вопросом о неподвижности. «Одни считают, что “сущее” и ”одно” значат то же самое, а другие опровергают рассуждение Зенона и Парменида <о том, что все есть одно,> указывая на то, что “одно” и “сущее” употребляются во многих значениях, и пр.»[175] Текст *Софистических опровержений* создан во время пребывания Аристотеля в Ака-

---

174 *Ibid.* 1009b21–25: καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον· “ὡς γὰρ ἑκάστοτ᾽ ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων, // τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ // ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν // καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα”. Ср.: Parm. B16 (перевод А. В. Лебедева): «Какова в каждый момент пропорция смеси [элементов в] непрестанно меняющихся членах, // Такова и мысль [= «ощущение»], приходящая людям на ум. // Ибо Природа членов тождественна с тем, что она сознает, у людей, // И у всех [существ], и у Всего, а именно: чего [в ней] больше, то и мыслится [= «ощущается»]».

175 *Soph. el.* 182b25–27: τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ταὐτὸ σημαίνειν τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν, οἱ δὲ τὸν Ζήνωνος λόγον καὶ Παρμενίδου λύουσι διὰ τὸ πολλαχῶς φάναι τὸ ἓν λέγεσθαι καὶ τὸ ὄν.

демии, то есть при жизни Платона, и отражает стихию академических дискуссий, в которой Аристотель уже, можно сказать, не участвует — во всяком случае, непосредственно: он стоит над этой дискуссией, поскольку он понял ее правила и рассмотрел все возможные в ней ходы мысли, чего так и не удалось сделать Платону, который претендовал именно на это, разрабатывая вторую часть *Парменида*.

И тем не менее мы можем сказать, что *Топика* и *Софистические опровержения* должны рассматриваться как релевантный контекст при рассмотрении поздних диалогов Платона, поскольку в них Аристотель реагирует в том числе и на Платона как на участника академических дискуссий. Приведу два наиболее известных примера.

Евтидем Платона дает весьма представительное собрание софизмов, многие из которых очевидно имеет в виду Аристотель[176]. Пример первого двойного рассуждения Евтидема таков: «Учатся» (μανθάνουσιν) незнающие, потому что у учителей они «приобретают знание» (μανθάνουσιν), которого прежде не имели; «учатся» (μανθάνουσιν) знающие, потому «понимают» (μανθάνουσιν) слова учителя те, что овладели грамотой. Ниже Сократ обстоятельно разъясняет Клинию: «Прежде всего, как говорит Продик, следует изучить правильность имен: это-то и показывают тебе наши гости, так как ты не знал, что словом "учиться" люди обозначают равным образом и познание какого-либо предмета в том случае, когда кто-либо поначалу не имел относительно него никакого знания, и дальнейшее развитие знания того же предмета, когда им уже обладают, как в своей деятельности, так и в рассуждениях. Правда, в этом случае больше подходит название "заниматься", чем "учиться", однако пользуются здесь и словом "учиться"»[177]. Аристотель в *Софистических опровержениях* приводит этот же случай в виде сухой справки: «На одноименности основываются такие рассуждения, как, например, "учатся (μανθάνουσιν) знающие", потому что понимают (μανθάνουσιν) изложение учителя те, кто овладел грамотой. Дело в том, что μανθάνειν многозначно: оно означает и «понимать с помощью имеющегося знания",

---

[176] Обзор литературы и анализ предлагаемых сопоставлений *Евтидема* с текстами из Аристотеля см. во вступительной статье Л.-А. Дориона к его переводу *Софистических опровержений*: Aristote: *Les Réfutations Sophistiques*. Traduction française: Dorion Louis-André. Presses de l'Université Laval, 1995.

[177] 277e3–278a7: πρῶτα τῶν ἱερῶν ἀκούειν τῶν σοφιστικῶν. πρῶτον γάρ, ὥς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ· ὃ δὴ καὶ ἐνδείκνυσθόν σοι τὼ ξένω, ὅτι οὐκ ᾔδησθα τὸ μανθάνειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι μὲν ἐπὶ τῷ τοιῷδε, ὅταν τις ἐξ ἀρχῆς μηδεμίαν ἔχων ἐπιστήμην περὶ πράγματός τινος ἔπειτα ὕστερον αὐτοῦ λαμβάνῃ τὴν ἐπιστήμην, καλοῦσι δὲ ταὐτὸν τοῦτο καὶ ἐπειδὰν ἔχων ἤδη τὴν ἐπιστήμην ταύτῃ τῇ ἐπιστήμῃ ταὐτὸν τοῦτο πρᾶγμα ἐπισκοπῇ ἢ πραττόμενον ἢ λεγόμενον — μᾶλλον μὲν αὐτὸ συνιέναι καλοῦσιν ἢ μανθάνειν, ἔστι δ' ὅτε καὶ μανθάνειν — σὲ δὲ τοῦτο, ὡς οὗτοι ἐνδείκνυνται, διαλέληθεν, ταὐτὸν ὄνομα ἐπ' ἀνθρώποις ἐναντίως ἔχουσιν κείμενον, τῷ τε εἰδότι καὶ ἐπὶ τῷ μή.

и “приобретать знание”»[178]. Конечно, можно интерпретировать этот пример как аллюзию на Платона у Аристотеля; но гораздо скорее речь идет о некой школьной подборке рассуждений (софизмов)[179], известной как Платону, так и Аристотелю. Но при этом Платон в *Евтидеме* — участник полемики с мегариками, тогда как для Аристотеля это только один из примеров некорректного рассуждения, основанного на одноименности.

Другое известное сопоставление — метод диэрезы, которым был увлечен Платон, и определение диэрезы в *Аналитиках*. Платон применил этот метод в *Софисте* и *Политике*. Платону представилось, что он наконец нашел надежный способ давать верифицируемые научные определения. Умение правильно различать по родам Платон считает свойством философа, владеющего важнейшей наукой, и в этом, собственно, и состоит искусство диалектика[180]. В свою очередь, Аристотель в *Аналитиках* определил диэре-

---

178 Arist. *Soph. elench.* 165b30–34: εἰσὶ δὲ παρὰ μὲν τὴν ὁμωνυμίαν οἱ τοιοίδε τῶν λόγων, οἷον ὅτι μανθάνουσιν οἱ ἐπιστάμενοι, τὰ γὰρ ἀποστοματιζόμενα μανθάνουσιν οἱ γραμματικοί· τὸ γὰρ μανθάνειν ὁμώνυμον, τό τε ξυνιέναι χρώμενον τῇ ἐπιστήμῃ καὶ τὸ λαμβάνειν ἐπιστήμην. (Перевод мой.)

179 О сборниках такого рода дают представление уже т. н. *Двойные речи* (Δισσοὶ λόγοι).

180 См. знаменитый пассаж из *Софиста*: «Так как мы согласны в том, что и роды [вещей] находятся друг с другом в подобном же сочетании, то не с помощью ли некоего знания должен отыскивать путь в своих рассуждениях тот, кто намерен правильно указать, какие роды с какими сочетаются и какие друг друга не принимают, а также во всех ли случаях есть связь между ними, так чтобы они были способны смешиваться, и, наоборот, при разделении — всюду ли существуют разные причины разделения? **Т е э т е т.** Как же не нужно знания и едва ли не самого важного? **Ч у ж е з е м е ц.** Но как, Теэтет, назовем мы теперь это знание? Или, ради Зевса, не напали ли мы незаметно для себя на науку людей свободных и не кажется ли, что, ища софиста, мы отыскали раньше философа? **Т е э т е т.** Что ты хочешь сказать? **Ч у ж е з е м е ц.** Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания? **Т е э т е т.** Да, скажем. **Ч у ж е з е м е ц.** Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет. **Т е э т е т.** Истинно так. **Ч у ж е з е м е ц.** Ты, думаю я, диалектику никому другому не припишешь, кроме как искренне и справедливо философствующему? **Т е э т е т.** Как может кто-либо приписать ее другому?» (253b8–e7: ΞΕ. Τί δ’; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταὐτὰ μείξεως ἔχειν ὡμολογήκαμεν, ἆρ’ οὐ μετ’ ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δείξειν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ’ ἄττ’ αὔτ’ ἔστιν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαιρέσεσιν, εἰ δι’ ὅλων ἕτερα τῆς διαιρέσεως αἴτια; ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ οὐκ ἐπιστήμης δεῖ, καὶ σχεδόν γε ἴσως τῆς μεγίστης;

зу так: «Деление есть как бы бессильный силлогизм, ибо при делении то, что должно быть доказано, постулируется, но при этом всегда что-нибудь выводится из более общих [понятий]. Но как раз это и было прежде всего упущено из виду всеми теми, кто пользуется [делением]; и они пытались убеждать, будто [делением] можно давать доказательство о сущности и о том, что есть [данная вещь]...»[181]

Для нас это сопоставление важно, поскольку сам Платон в конце концов отказался от диэрезы и в *Филебе* сделал следующее замечание, прямо связывающее нас с парменидовской проблематикой его прежних диалогов: «Если кто-нибудь пытается допустить единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо, то по поводу разделения таких и им подобных единств возникают большие споры и сомнения»[182]. Касаясь диалектики в *Филебе*, мы уже отсылали к этому тексту; теперь мы можем сказать, что на фоне аристотелевской критики диэрезы и в контексте изменившейся атмосферы дискуссий в Академии он свидетельствует об исчерпанности парменидовской проблематики для Платона.

Выше мы приводили фрагмент из *Софиста*, где Платон цитирует Парменида с его тезисом о недопустимости признавать бытие не-сущего[183], тезис, который Платон в *Софисте* доблестно опровергает. Аристотель приводит этот же текст в *Метафизике* и при этом так отзывается об академических дискуссиях, связанных с этим тезисом, — тех самых, в которых, как нетрудно понять, принимал участие и Платон: «Есть много причин того, что они сбились с пути, но главная из них — это сомнение, выраженное на старинный лад. А именно:

ΞΕ. Τίν’ οὖν αὖ [νῦν] προσεροῦμεν, ὦ Θεαίτητε, ταύτην; ἢ πρὸς Διὸς ἐλάθομεν είς τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐμπεσόντες ἐπιστήμην, καὶ κινδυνεύομεν ζητοῦντες τὸν σοφιστὴν πρότερον ἀνηυρηκέναι τὸν φιλόσοφον; ΘΕΑΙ. Πῶς λέγεις; ΞΕ. Τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταὐτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μήτε ἕτερον ὂν ταὐτὸν μῶν ού τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι; ΘΕΑΙ. Ναί, φήσομεν. ΞΕ. Οὐκοῦν ὅ γε τοῦτο δυνατὸς δρᾶν μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν, ἑνὸς ἑκάστου κειμένου χωρίς, πάντῃ διατεταμένην ἱκανῶς διαισθάνεται, καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένας, καὶ μίαν αὖ δι’ ὅλων πολλῶν ἐν ἑνὶ συνημμένην, καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας· τοῦτο δ’ ἔστιν, ᾗ τε κοινωνεῖν ἕκαστα δύναται καὶ ὅπῃ μή, διακρίνειν κατὰ γένος ἐπίστασθαι. ΘΕΑΙ. Παντάπασι μὲν οὖν. ΞΕ. Ἀλλὰ μὴν τό γε διαλεκτικὸν ούκ ἄλλῳ δώσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλὴν τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι. ΘΕΑΙ. Πῶς γὰρ ἂν ἄλλῳ δοίη τις).

181 *Analyt. I* 46a32–37: ...ἔστι... ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός· ὃ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι αἰτεῖται, συλλογίζεται δ’ ἀεί τι τῶν ἄνωθεν. πρῶτον δ’ αὐτὸ τοῦτο ἐλελήθει τοὺς χρωμένους αὐτῇ πάντας, καὶ πείθειν ἐπεχείρουν ὡς ὄντος δυνατοῦ περὶ οὐσίας ἀπόδειξιν γενέσθαι καὶ τοῦ τί ἐστιν. Напомним, τὸ τί ἐστιν (или τὸ τί ἦν εἶναι) и есть определение (ср.: *Top.* 101b21–22: καλείσθω τὸ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι σημαῖνον ὅρος, κτλ.).

182 *Phileb.* 15a4–7: ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.

183 *Soph.* 237a4–9: Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα, κτλ.

они полагали, что все существующее должно быть единым, т. е. сущим самим по себе, если нельзя устранить и опровергнуть изречения Парменида: "Ведь никогда не докажешь, что не-сущее существует"; необходимо, мол, доказать, что не-сущее существует, ибо лишь таким образом может из сущего и из чего-то другого получаться существующее, если оно множественно»[184].

Некоторые резоны, которые приводит Аристотель, мы рассмотрим непосредственно при анализе текста *Парменида*, а сейчас обратим внимание на фрагмент приведенного русского перевода *Метафизики* XIV 2, который, я думаю, вообще ничего не говорит читателю, не видящему греческого текста: «сомнение, выраженное на старинный лад»[185]. По-гречески читаем: τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς, где ἀπορῆσαι употреблено Аристотелем как термин: проводить рассуждение в виде апории, то есть в виде вопроса, повергающего в неразрешимые затруднения. Каковы эти апории относительно единого и бытия, Аристотель излагает в первой главе третьей книги: «Есть ли единое и сущее, как это утверждали пифагорейцы и Платон, не нечто иное, а сущность вещей, или же это не так, а в основе лежит нечто иное, например, как утверждает Эмпедокл, дружба, а другие указывают: кто — огонь, кто — воду или воздух? И кроме того, есть ли начала нечто общее или они подобны единичным вещам и существуют ли они в возможности или в действительности? И далее, существуют ли они иначе, чем в отношении движения? Ведь и этот вопрос представляет большое затруднение. Кроме того, есть ли числа, линии, фигуры и точки некие сущности или нет, а если сущности, то существуют ли они отдельно от чувственно воспринимаемых вещей или же находятся в них? По всем этим вопросам не только трудно достичь истины, но и нелегко надлежащим образом выяснить связанные с ними затруднения»[186].

Таким образом, мы видим здесь у Аристотеля вполне развитой список апорий, учитывающий рассмотрение сущего и одного с точки зрения разных категорий: сущности, материи, возможности и действительности, движения, а также нахождения вне или внутри вещи. И если мы вернемся к нашей второй главе XIV книги *Метафизики*, то обнаружим, что, по Аристотелю, сам во-

---

184 Arist. *Met.* 1088b35–1089a6: πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἴτια τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς αἰτίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ "οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα," ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γάρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἐστιν.

185 Не думаю, впрочем, что французский или английский переводы говорят больше без соответствующего комментария (ср., например, Saint-Hilaire: nos philosophes se sont trop dirigés à la manière des anciens, dans leurs recherches; Ross: they framed the difficulty in an obsolete form; Tredennick: they visualized the problem in an archaic form).

186 Arist. *Met.* 996a4–8: ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγεν, οὐχ ἕτερόν τί ἐστιν ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων; ἢ οὔ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, κτλ.

прос о единстве сущего поставлен слишком общим способом, потому что сущее может означать любую из категорий (сущее, качество, количество и пр.), и придется отвечать на вопрос, какого рода сущим оно окажется при появлении единого; а если признать, что существующие вещи невозможны без не-сущего, то какого рода будет это не-сущее? Аристотель справедливо указывает, что под не-сущим можно иметь в виду не только любую из десяти категорий, но и ложное (именно это мы и видим в *Софисте*), а также не-сущее в возможности, но ни одно из этих не-сущих в сочетании с неким единым сущим не объяснит нам природу множественности существующих вещей[187]...

Все это рассуждение Аристотеля, относится, вероятно, к более позднему этапу академических дискуссий на эту тему, нежели время *Парменида* и даже *Софиста*, когда архаической фигурой представляется не только Парменид, но и сам Платон с его открытием существования небытия. Но нам важно иметь в виду перспективу развития темы единого-многого, потому что в зависимости от того, как мы будем ее понимать, в значительной степени будет зависеть наша интерпретация *Парменида*. И с помощью Аристотеля мы также можем представить размах и невероятную развитость академических дискуссий, которые и были фоном для *Парменида*.

2.7. Некоторые тексты из *Законов*

В *Тимее* Платон заметил: «Если у бога достанет и знания, и мощи, дабы смесить множество в единство и сызнова разрешить единство в множество, то нет и никогда не будет такого человека, которому обе эти задачи оказались бы по силам»[188]. Несмотря на то что еще в *Филебе* Платон продолжает развивать проблематику единого-многого, мы можем предполагать, что его последние размышления едва ли бы ли связаны с диалектическими играми времен *Теэтета – Софиста – Политика*. И хотя *Законы* едва ли следует относить к релевантному контексту для *Парменида* и их едва ли можно непосредственно соотнести с ним, но ради завершения этой выборки материалов по платоновской диалектике отнесемся со вниманием к тому, что именно *Законы* оставались основной заботой Платона в этот последний период не только его творчества, но и всей жизни.

Платон не упоминает в *Законах* о диалектике, хотя по-прежнему подчеркивает роль арифметики, геометрии и астрономии. Глагол διαλέγεσθαι используется на первый взгляд не как термин, хотя, конечно, в сочетании «беседовать о законах» мы можем усматривать некую специально философскую окраску в употреблении этого глагола (что-нибудь вроде «вести

---

187 *Ibid*. 1089a7 sqq.

188 *Tim*. 68d4–7: θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν οὔτε εἰς αὖθίς ποτε ἔσται.

рассмотрение законов по правилам диалектического искусства»). Но есть по крайней мере два контекста, которые позволяют нам не просто сделать такое предположение, но и прямо указывают именно на этот смысл.

В IV книге *Законов* Афинянин говорит о том, что при наличии убеждения и насилия обычные законодатели используют в своих законах только насилие. Между тем настоящие законы, в отличие от тиранических, должны иметь еще и нечто третье, а именно некое увещательное вступление, которое позволит тем, для кого законы предназначены, благосклонно отнестись к ним и тем самым легче их воспринять. Начав беседу о законах (περὶ νόμων διαλεγόμενοι) с самого утра, именно к этому и подошли собеседники в полдень[189].

Это рассуждение подкрепляется другим из IX книги. Существующие законы, рассуждает все тот же Афинянин, словно установлены рабами для рабов, и их «неплохо было бы сравнить... с рабами, которых лечат также рабы. Надо твердо усвоить следующее: если бы какой-нибудь врач из числа тех, что врачуют по опыту, а не на основе знаний, застал свободнорожденного врача в беседе со своим, тоже свободнорожденным, больным, причем этот врач в речах своих приближался бы к философии, затрагивая самый источник болезни и, следовательно, обсуждая природу тел вообще, то врач-раб тотчас же бы расхохотался и обратился бы к другому врачу с такими словами, какие всегда бывают в подобных случаях на языке у большинства таких вот врачей: „Ах ты, чудак, — сказал бы он, — да ты не лечишь больного, а чуть ли не обучаешь его, словно ему надо не выздороветь, а стать врачом"»[190].

Эта беседа трех старцев ведется по всем строгим требованиям, которые применялись к платоновской диалектике в *Государстве* или *Хармиде*, где Сократ также уподобляет себя врачу. Согласно этим требованиям нельзя рассуждать о частности, не зная целого, и нельзя жалеть времени на обсуждение, — Платон, возможно, несколько смягчается относительно доступности такого рода «диалектики» только для узкого круга ближайших учеников и полагает, что введение к *Законам* и их объяснение можно дать для всех

---

189 *Legg.* 722c6–d2: ΑΘ. Ἐξ αὐτῶν ὧν νυν <δὴ> διειλέγμεθα ἡμεῖς κατὰ θεόν τινα γεγονός. σχεδὸν γὰρ ἐξ ὅσου περὶ τῶν νόμων ἤργμεθα λέγειν, ἐξ ἑωθινοῦ μεσημβρία τε γέγονε καὶ ἐν ταύτῃ παγκάλῃ ἀναπαύλῃ τινὶ γεγόναμεν, οὐδὲν ἀλλ' ἢ περὶ νόμων διαλεγόμενοι, νόμους δὲ ἄρτι μοι δοκοῦμεν λέγειν ἄρχεσθαι, τὰ δ' ἔμπροσθεν ἦν πάντα ἡμῖν προοίμια νόμων, κτλ.

190 *Ibid.* 857c6–e1: εὖ γὰρ ἐπίστασθαι δεῖ τὸ τοιόνδε, ὡς εἰ καταλάβοι ποτέ τις ἰατρὸς τῶν ταῖς ἐμπειρίαις ἄνευ λόγου τὴν ἰατρικὴν μεταχειριζομένων ἐλεύθερον ἐλευθέρῳ νοσοῦντι διαλεγόμενον ἰατρόν, καὶ τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγὺς χρώμενον μὲν τοῖς λόγοις, ἐξ ἀρχῆς τε ἁπτόμενον τοῦ νοσήματος, περὶ φύσεως πάσης ἐπανιόντα τῆς τῶν σωμάτων, ταχὺ καὶ σφόδρα γελάσειεν ἂν καὶ οὐκ ἂν ἄλλους εἴποι λόγους ἢ τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτ' ἀεὶ προχείρους ὄντας τοῖς πλείστοις λεγομένοις ἰατροῖς· φαίη γὰρ ἂν "Ὦ μῶρε, οὐκ ἰατρεύεις τὸν νοσοῦντα ἀλλὰ σχεδὸν παιδεύεις, ὡς ἰατρὸν ἀλλ' οὐχ ὑγιῆ δεόμενον γίγνεσθαι".

5040 семейств идеального государства. Но нас в данном случае интересует только то, что за этой приближенной к философии диалектикой в *Законах* не скрывается никакая лингво-логическая проблематика.

Что же касается релевантной (с точки зрения *Парменида*) проблематики в *Законах*, то в XII книге обнаруживаем интересное, хотя и фрагментарное рассуждение об одном и многом в связи с четырьмя добродетелями. Добродетель — это одна цель всех законов. Но есть четыре вида добродетели, и каждый из них необходимо признать одним, хотя их всех и четыре. Но и все это, вместе взятое, также нужно считать одним. При этом совсем нетрудно указать, чем различаются между собой мужество и разумность, поскольку мужество сообщается душе и без участия разума; но не так легко понять, почему то и другое, а также прочие добродетели получили одно название[191]. Ниже речь идет о том, что нет более точного способа созерцания, чем умение отнести к одной идее множество непохожих вещей[192]. И стражей божественного государства надо принудить прежде всего научиться тщательно различать то, что состоит из четырех частей, а на самом же деле составляет единство и тождество: имеются в виду те же мужество, воздержность, справедливость и разумность, которые носят одно имя добродетели.

Стражей также следует учить прекрасному и благому, пониманию того, в каком смысле они множественны и в каком суть одно. Мало просто считать все это одним, нужно еще уметь доказать это с помощью рассуждения, потому что «иное подобало бы разве лишь рабу». Платон касается также вопроса об имени и определении и говорит, что негоже человеку, «обладающему достаточными знаниями о чем-то, имеющем имя, а также определение, знать только одно это имя, определения же не знать»...

Конечно, мы можем предположить, что за всеми этими фрагментарными указаниями стоит некое все объясняющее неписаное учение, но даже в этом случае здесь едва ли шла речь об успешной диэрезе или каком другом научном способе определения...

3. Жанр и композиция

3.1. Жанр *Парменида* и некоторые вопросы, связанные с датировкой

Парменид в том виде, в каком он дошел до нас, представляет собой текст, написанный в двух разных литературных техниках: первая часть (126a1–137c2) написана в форме пересказанного диалога, тогда как вторая

---

191 См.: *Leg*. 963a6–964b1.

192 *Leg*. 965b7–11: ...ἐλέγομεν τόν γε πρὸς ἕκαστα ἄκρον δημιουργόν τε καὶ φύλακα μὴ μόνον δεῖν πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν δυνατὸν εἶναι, πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπείγεσθαι γνῶναί τε, καὶ γνόντα πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι πάντα συνορῶντα; Κλ. Ὀρθῶς.

(137c3–166c6), значительно бóльшая, — в прямой драматической форме. Выше (2.4.1) мы говорили о том, что решительный и подчеркнутый перелом в писательской манере Платона зафиксирован в диалоге *Теэтет*: здесь есть рамка, содержащая указание на то, что диалог Сократа с Теэтетом будет воспроизведен в прямой драматической форме. В соответствии с этим более поздние диалоги — как самого Платона (*Тимей*, *Софист*, *Политик*, *Филеб*, *Законы*), так и школьные (например, *Алкивиад I*, *Критон*, *Евтифрон*) — придерживаются этой установки. С этой точки зрения, первая часть *Парменида* примыкает к более раннему периоду, тогда как вторая часть, то есть беседа Парменида и Аристотеля, написана в соответствии с установками, описанными в *Теэтете*: текст представляет собой чередование реплик двух собеседников не просто без описания обстоятельств беседы и реакции слушателей, но и без замечаний «такой-то спросил», «такой-то ответил» и, соответственно, без указания имен (что сохранилось и в рукописях). Мы предположили, что причиной этого изменения послужило развитие в Академии техники бесед и их все более школьный характер.

3.1.1. Жанровые особенности первой части

Первая часть начинается с прибытия в Афины некоего Кефала (из Клазомен), который хочет найти Главкона и Адиманта, братьев Платона. Несмотря на указание родного города Кефала, само сочетание этих трех имен (Кефал, Главкон, Адимант) сразу отсылает слушателя или читателя к *Государству*, где беседа идет в доме Кефала (из Сиракуз), а главные собеседники Сократа — Главкон и Адимант. Поскольку Платон всегда внимателен к выбору персонажей и к их именам, это указание сразу готовит читателя к главной теме первой части, которая непосредственно откликается на одну из главных тем *Государства*: отдельное существование видов (которые могут рассматриваться как идеи[193]): под ними понимаются некие сверхчувственные образцы для всего многообразия предметов чувственно воспринимаемого мира.

Почти все прочие детали, описанные в рамке первой части, едва ли можно интерпретировать сколько-нибудь уверенно. Во-первых, трудно сказать, почему Платон изобразил многоступенчатую передачу старинной беседы. А именно, некогда на Великие Панафинеи Парменид и Зенон прибыли в Афины и расположились в доме Пифодора; сначала Зенон прочел свое сочинение в защиту Парменида, затем Зенон и Парменид беседовали с Сократом, затем Парменид с помощью Аристотеля провел демонстрацию рассуждения об одном (1). Эту давнюю беседу запомнил Пифодор, который не раз воспроизводил ее сводному брату Главкона и Адиманта (и соответственно Платона)

---

193 Здесь нет ни возможности, ни — в строгом смысле — необходимости рассуждать о соотношении «вида» и «идеи»; ср. примечания к соответствующим разделам *Парменида*, 130b2, 130b4–9, 132a2–3.

Антифонту (2), заучившему ее еще в молодости и пересказавшему приехавшему в Афины Кефалу (3), от лица которого и ведется рассказ (4).

Но на некоторые детали этой сложной рамки следует обратить внимание. Платон считает нужным указать, что Пармениду во время описываемой беседы 65 лет, что резонно воспринимать как указание на возраст Платона во время написания этой сцены[194]. Резон исторического правдоподобия в данном случае оказывается совершенно недействительным, потому что, вероятнее всего, даже очень юный Сократ не мог встретиться с Парменидом и беседовать с ним[195]. Если мы исходим из традиционной даты рождения Платона (428/7), ему было 65 около 362 года. Если следовать логике Дебры Нейлз[196], Платон родился в 424/3, и тогда дата завершения рамки диалога — около 358 (что менее вероятно)[197].

Второй момент, на который нужно обратить внимание, — замечание о том, что Зенон был любовником Парменида. Любовная тематика была свойственна диалогам определенного периода: от *Пира* до *Теэтета*, при рассмотрении которого мы на это обращали внимание, то есть с конца 380-х до начала 360-х. Таким образом, между вероятным началом работы над диалогом до его завершения прошло, вероятно, около десяти лет. Это важно иметь в виду при сопоставлении первой и второй частей диалога и понимании эволюции замысла Платона при его написании.

Далее, в рамке есть несогласованность, на мой взгляд очень важная: послушать Зенона пришли, помимо Сократа, многие другие (127c2: ἄλλους τινὰς μετ᾽ αὐτοῦ πολλούς), но когда Зенон просит Парменида провести показательное рассуждение, он замечает: «Будь нас больше (εἰ… πλείους ἦμεν), не стоило бы и просить: не следует проводить такое рассуждение в присутствии многих (πολλῶν ἐναντίον), — тем более почтенному старцу; большинство (οἱ πολλοὶ) не понимает, что, если не пройти насквозь этот извилистый путь, невозможно, столкнувшись с действительностью, понять ее» (136d5–e3); и Парменид,

---

194 Ср.: Thesleff (1982), p. 158 и n. 157.

195 Диоген Лаэртий (9.23.6) относит акме Парменида к 69 олимпиаде (504–501), а акме Зенона — к 79 (464–461), что дает слишком большой разрыв с хронологическими указаниями Платона, в соответствии с которыми вероятная дата беседы — около 450 года (по Диогену, Пармениду в это время было за девяносто, а Зенону — за пятьдесят).

196 Nails D. *The People of Plato*. P. 244–246.

197 Эти несколько лет могут оказаться достаточно существенными, поскольку речь идет о том, был ли завершен *Парменид* до или после III Сицилийской поездки 361 года, то есть ограничиваем мы отразившуюся в диалоге переходную пору 360-ми годами или распространяем ее на 50-е. При рассмотрении жанра диалога этот вопрос решить не удастся, но саму возможность завершения диалога (или, во всяком случае, последней редакции рамки) в начале 350-х нужно иметь в виду: в этом случае завершение Парменида окажется гораздо теснее связано с написанием *Софиста*.

соглашаясь, замечает: «Нужно уступить, тем более что — Зенон прав — мы здесь все свои (αὐτοί ἐσμεν)» (137a6–7). Разумеется, можно было бы сослаться на нестрогость выражения ἄλλους τινὰς πολλούς и на то, что это не мешает дальнейшей ссылке на то, что слушателей не больше (πλείους) допустимого (ср. 129d1: Сократ — один из семерых) и что πολλοὶ — это еще не οἱ πολλοὶ; но у Платона рамка, как всегда, весьма сжатая, и он обычно очень точно отбирает для нее детали, отражающие определенные тенденции; и здесь перед нами как раз два указания, отражающие разные тенденции.

Первое явно соотносится с той же тенденцией, что и в других пересказанных диалогах. В *Хармиде*, например, Сократ, придя в палестру, застает там очень многих, большинство из которых были ему знакомы, но были и незнакомые, а когда входит Хармид, то все очевидно влюблены в него и толпа поклонников следует за ним[198]. То же самое в *Лисиде*, где в палестре проводят время встретившие Сократа юноши, и очень многие другие[199]; и в *Евтидеме* собирается толпа слушателей столь внушительная, что Критон не может расслышать ведущих беседу[200]. Обилие слушателей неудивительно, поскольку речь идет о показательном выступлении или о беседе в гимнасии или палестре, которые открыты для всех, хотя даже в частном доме послушать заезжих софиситов собираются очень многие, как мы знаем из *Протагора*, диалога, начавшего этот период пересказанных диалогов.

Платон начинает пересказанный диалог *Парменид* в русле этой тенденции, поскольку излагает показательное выступление Зенона, послушать которое, как обычно, собирается многочисленная аудитория. Тема этого выступления — существование многого и те затруднения, которые неизбежно вытекают из признания этого тезиса. Собственно говоря, это в определенном смысле тема *Теэтета*, рассмотревшего позицию «текучих» и показавшего ее несостоятельность, поскольку «текучие» отрицают любое «нечто» и принадлежность чему-то одному определенных свойств и качеств[201]; и вслед за ним должно последовать рассуждение об одном и, как мы предположили при анализе *Теэтета* (см. выше, 1.2.2–3), изложение позиции «неподвижников», в качестве главы которых и должен был выступить Парменид.

Но вместо этого мы находим в *Пармениде* совсем другое развитие беседы: пересказавший дальнейшую беседу Пифодор выступление Зенона не слушал, хотя и был знаком с его сочинением раньше, — поэтому в *Пармениде* мы

---

198 *Charm.* 153a5–6: ...κατέλαβον πάνυ πολλούς, τοὺς μὲν καὶ ἀγνῶτας ἐμοί, τοὺς δὲ πλείστους γνωρίμους, 154c2–5: ...πάντες ἐρᾶν ἔμοιγε ἐδόκουν αὐτοῦ... πολλοὶ δὲ δὴ ἄλλοι ἐρασταὶ καὶ ἐν τοῖς ὄπισθεν εἵποντο.

199 *Lys.* 203b7–8: διατρίβομεν... αὐτόθι ἡμεῖς τε αὐτοὶ καὶ ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ καλοί.

200 *Euthyd.* 271a2: ἦ πολὺς ὑμᾶς ὄχλος περιειστήκει, ὥστ᾽ ἔγωγε βουλόμενος ἀκούειν προσελθὼν οὐδὲν οἷός τ᾽ ἦ ἀκοῦσαι σαφές.

201 См. выше, 2.4.4 и *Theaet.* 160b10–c2: αὐτὸ δὲ ἐφ᾽ αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ᾽ ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον, ὡς ὁ λόγος ὃν διεληλύθαμεν σημαίνει.

ничего не узнаем о рассуждении Зенона. Но вопрос Сократа позволяет понять, как Зенон опровергал сторонников многого: признание существования многого приводит к тому, что ему одновременно свойственны разные качества. Это нисколько не смущает Сократа, поскольку речь идет о чувственно воспринимаемом, которое неизбежно множественно, а потому его нельзя остановить ни мыслью, ни словом, и оно всегда обладает противоположными характеристиками: юный Сократ из *Парменида* знает это не хуже старца Сократа, который в *Теэтете* должен идти в Царский портик по обвинению Мелета...

Самым простым продолжением была бы демонстрация того, что этого не происходит со сверхчувственными видами как таковыми: казалось бы, именно этот тезис и должен защищать «неподвижник» Парменид. Однако вместо этого Парменид в первой части одноименного диалога приступает к последовательной критике теории обособленных видов, которые можно понимать и как идеи. Для правильного понимания первой части *Парменида* важно уяснить, что это наше «казалось бы» не строится ни на чем другом, кроме нашей привычки считать, что *Теэтет* — это критика сенсуализма, а *Парменид* — критика теории идей. Но зададимся вопросом: разве в *Теэтете* Сократ не выступает против теории идей, привлекая для этого самого вождя «текучих» — Протагора[202]? И разве не то же самое он делает в *Пармениде*, привлекая для все той же «критики идей» вождя «неподвижников» — Парменида?

Мы подробнее коснемся этого ниже при анализе композиции и в комментариях, а сейчас укажем, к какому вероятному соотношению с *Теэтетом* приводит нас рассмотрение рамки. Очень похоже, что Платон хотел создать некую пару диалогов, драматургически сопоставимых с парой *Пир* — *Федон*: как эта пара должна была продемонстрировать умение их автора писать сразу и комедию, и трагедию, так пара *Теэтет* — *Парменид* должна была показать опровержение «теории идей» со стороны «текучих» и «неподвижников». В *Теэтете* Платон дал рассуждение в защиту «текучих» и его опровержение и обнаружил при этом множество резонов, никак не позволяющих принять точку зрения Парменида, который, как формулирует Сократ, сказал в своей поэме, что все есть одно[203]. Поэтому диалог *Теэтет* никак нельзя свести к опровержению сенсуализма, но нужно понимать его прежде всего именно как отражение критики «теории идей» со стороны «те-

---

202 Не забудем при этом, что Платон, назвав по имени давно умершего Протагора, воспроизводил критику Антисфена, который, вероятно, еще был жив при написании *Теэтета* и не был назван по имени: именно Антисфен, если вспомнить Диогена Лаэртия, говорил о том, что видит стол и чашу, а «стольности» и «чашности» не видит (6.53.7–8: "ἐγώ," εἶπεν, "ὦ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὁρῶ· τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς"; поздние комментаторы Аристотеля говорили в связи с Антисфеном также о «человечности» и «лошадности» (*SSR* VA, 149).

203 *Parm.* 128a8–b1: σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν.

кучих»; и тогда мы понимаем, что именно в этом качестве он и должен был составить пару с уже задуманным диалогом *Парменид*, где знаменитый элеец критикует «теорию идей» со своей точки зрения, которая так же может не совпасть с точкой зрения Платона, как и точка зрения «текучих»: именно поэтому Платон и сделал в *Теэтете* соответствующую оговорку о возможности того, что «обе стороны не говорят ничего ладного»[204].

В дальнейшем, а именно в *Софисте*, Платон покажет необходимость пересмотреть ряд положений «исторического» Парменида и поправить его представление о несуществовании небытия; при этом Платон приводит ряд цитат из поэмы Парменида (ср. выше, 1.3.2). Это было новым этапом развития академической школьной жизни, когда уже при Аристотеле возникла манера цитировать тексты авторитетных авторов, а не выводить их в некой драматической игре и приписывать им те или иные реплики, как это делал Платон. В определенный момент (после 366 года) Парменид и Зенон стали рассматриваться в Академии на основе их текстов как представители точки зрения, которая считалась простоватой, поскольку они еще не признавали существования бестелесного, хотя и поняли впервые необходимость такого рода сущностей. Это ясно дает понять Аристотель[205], и, разумеется, Платон никак не мог стать прямолинейным защитником неких взглядов, которые, во-первых, не совпадали с его собственными и, во-вторых, воспринимались в Академии как устаревшие и — в силу понятных причин — неудовлетворительные. Вот почему первое возражение Сократа Зенону как раз к этому и сводится: нельзя ограничиваться рассмотрением только чувственно воспринимаемого, — и как раз за это изображенный Платоном Парменид Сократа и одобряет[206].

---

204 *Theaet.* 181b1–2: ἀμφότεροι δ' ἂν φανῶσι μηδὲν μέτριον λέγοντες, γελοῖοι ἐσόμεθα κτλ.

205 См., например, трактат *О небе*, где Аристотель рассуждает о том, что одни из прежних мыслителей «полностью отрицали возникновение и уничтожение: ничто сущее, утверждают они, не возникает и не уничтожается — это нам только кажется. Таковы Мелисс и Парменид с их сторонниками… они полагали, что, кроме бытия чувственно воспринимаемых вещей, никакой другой реальности нет, но в то же время впервые поняли, что без такого рода [неизменных] вещей никакое познание или мышление невозможны, и потому перенесли на первые те воззрения, которые были справедливы для вторых» (*De caelo* 298b14–24: Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαί φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὕς, εἰ καὶ τἆλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἄττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλόν ἐστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. Ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δέ τινας νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.)

206 Ежели кто «уклонится от определения вида каждого, беря его как одно, — ему будет некуда обратить свою мысль из-за отказа признать, что у каждого из су-

Но дальше происходит нечто небывалое: как и *Тэтет*, первая часть *Парменида* оказывается эленктическим диалогом, но не Сократ обличает собеседника, решившегося высказать свои взгляды, как это до сих пор происходило во всех эленктических диалогах; нет, Сократ сам выдвигает некие положительные тезисы, которые и становятся предметом опровержения со стороны Парменида, который — как и положено в эленктических диалогах (ср. завершение того же *Хармида* или буффонный призыв Сократа в *Евтидеме* пойти в обучение к Евтидему и Дионисодору) — никакого положительного решения вопроса не предлагает, а призывает к неким занятиям философией и диалектикой.

По сравнению с прочими эленктическими диалогами у первой части *Парменида* есть и еще одна особенность: здесь Платон представляет и защищает не некую чужую позицию, а вариант своего собственного представления о видах, которое юный Сократ излагает, нужно сказать, вполне корректно, то есть в соответствии с *Государством*. Поэтому хотя Парменид и выступает критиком представления о существующих обособленно видах, он тем не менее признает как допустимость такого представления, так и наличие некоего искусства рассуждения, которое может такое представление обосновать.

Именно поэтому образ Парменида у Платона странным образом двоится: да, признается Парменид, я не могу не допустить самостоятельного существования обособленных сверхчувственных видов, хотя, понимая их необходимость, не могу и доказать этого; для такого рассуждения нужен очень даровитый человек, и я от этого уклоняюсь, потому что опровергающий существование обособленных видов «всегда будет казаться говорящим дело, и его, как мы говорили, будет совершенно невозможно переубедить». Поэтому нужен весьма одаренный человек, который сможет понять, что есть некий род каждого и что есть сущность сама по себе; но еще большее восхищение вызовет у Парменида тот, кто не только обнаружит все это, но и сможет объяснить другому «путем достодолжного расчленения»[207].

Тем самым Парменид сам признает, что и вся предложенная им критика обособленных видов только «кажется делом», а некое дело только еще

щих есть всегда тождественная идея, и таким образом он совершенно уничтожит возможность рассуждать. Впрочем, как раз это ты, на мой взгляд, вполне осознал» (135b5–c3: ...εἴ γέ τις δή, ὦ Σώκρατες, αὖ μὴ ἐάσει εἴδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδέ τι ὁριεῖται εἶδος ἑνὸς ἑκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ. τοῦ τοιούτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ᾐσθῆσθαι).

207 135a5–b2: ταῦτα λέγοντα δοκεῖν τε τὶ λέγειν καί, ὃ ἄρτι ἐλέγομεν, θαυμαστῶς ὡς δυσανάπειστον εἶναι. καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ’ αὑτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὑρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον.

предстоит. Собственно, на этом пересказанный элентический диалог *Парменид* и должен был бы закончиться, потому что доказывать истинность так называемой теории идей юный Сократ не в состоянии, а Парменид и не собирался. Но Платон не мог оставить эту ситуацию неразрешенной: и если продуктивность признания его «теории идей» для разумного человека с очевидностью демонстрируется в *Тимее*, то диалектика как полезное для философии упражнение еще ожидает соответствующей демонстрации. Поэтому у диалога *Парменид* появляется продолжение, вторая часть, ради которой потребовалось некое развитие рамки, введение нового собеседника, Аристотеля, и совершенно иной по жанру весьма пространный текст. Прежде чем перейти к нему, подведем итог рассмотрения жанровых особенностей первой части.

Первая часть *Парменида* представляет собой рамочный диалог, пересказанный одним из друзей Зенона Пифодором и воспроизведенный со слов Пифодора Антифонтом перед Кефалом, Главконом и Адимантом. Уже выбором последних трех имен связывает нас с *Государством*, где Платоном изложено представление о существовании обособленных сверхчувственных видов. Поддерживающий это представление Сократ подвергается критике со стороны Парменида, который ведет опровержение вполне в духе прочих элентических диалогов, написанных на фоне *Государства* (например, *Хармид*, *Лисид*, *Евтидем*), то есть сводит все к некой апории. Платон несколько раз указывает, что речь идет именно об апории, в которую неизбежно впадает признающий отдельно существующие виды[208]. Техника, в которой написан текст Зенона, ясна из замечания Сократа (если принять некое положение, из него следуют взаимоисключающие выводы[209]); такова же техника опровергателей Парменида (из положения «все есть одно» получается много смешных, причем взаимоисключающих, следствий[210]); сходная техника опровержений Парменида предполагает некое подталкивание с его стороны к важным для него формулировкам, из которых опять-таки можно сделать взаимоисключающие выводы; все это приметы элентического жанра.

Как и положено, в элентических диалогах, критика не сопровождается некой положительной разработкой, а заканчивается обычным призывом заниматься философией. Необычным для пересказанного элентического диалога следует считать по крайней мере два момента: Сократ в *Пармениде* — не обличитель, а излагатель некой положительной точки зрения; обличитель Сократа Парменид сам уверен в том, что критикуемое

---

208 См.: *Parm.* 130c3, 130c7, 133a8, 133b1, 135a3.

209 *Ibid.* 126e6–7: …εἰ ἀδύνατον τά τε ἀνόμοια ὅμοια εἶναι καὶ τὰ ὅμοια ἀνόμοια, ἀδύνατον δὴ καὶ πολλὰ εἶναι.

210 *Ibid.* 128a8–b1: σὺ… ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῄς εἶναι τὸ πᾶν и 128d1–2: …εἰ ἕν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὑτῷ.

им представление имеет право на существование, хотя и не знает, как его доказать.

Диалог следует рассматривать в паре с *Тээтетом*: если *Тээтет* критикует «теорию идей» с точки зрения «текучих» (что не мешает Сократу в свою очередь критиковать позицию «текучих»), то первая часть *Парменида* предлагает критику «теории идей» с точки зрения «неподвижников» (с которой Платон также себя не отождествляет, как бы серьезно он к ней ни относился): разумеется, изображение как «текучих», так и «неподвижников» отражает точку зрения Платона (которая тем не менее явно не эксплицируется), в силу чего выведенные в диалогах образы Протагора и Парменида не следует отождествлять с их «историческими» прототипами.

Наконец, отметим и еще одну важную черту первой части *Парменида*: критика обособленных видов, предлагаемая Парменидом, представляет собой достаточно обширную сводку развивавшихся в Академии возражений против Платона, которые Платон не сочинил, а воспроизвел столь же исправно, как он воспроизводил возражения против «текучих» в *Тээтете* или софизмы мегариков в *Евтидеме*, а также прочие материалы школьных диспутаций в *Хармиде. Лисиде*, *Меноне* и *Кратиле*. Таким образом, при создании первой части Платон также использовал и жанр сводки.

3.1.2. Жанровые особенности второй части

Вторая часть диалога присоединяется к первой посредством вполне искусственного расширения рамки, хотя и строится как диалог в прямой драматической форме. Указание на то, что беседа, составляющая вторую часть *Парменида*, может вестись только в кругу своих (хотя выше шла речь о многих слушателях)[211], обосновывает переход от пересказанного диалога к прямому, носящему ярко выраженный школьный характер и представляющему собой демонстрацию некой техники обсуждения любого предмета, какого угодно «одного». В принципе сочетание рамки и прямого диалога было представлено уже в *Тээтете*, но даже на фоне *Тээтета* структура *Парменида* и его вторая часть остаются беспрецедентными: по существу, перед нами не один диалог, а два произведения, написанные в разных техниках, причем различие техник отражает различие целей и содержания.

При рассмотрении жанра первой части мы отмечали невозможность для Платона безусловно поддержать «исторического» Парменида и тезисы его поэмы, поскольку, судя по Аристотелю, они вызывали вполне заслуженную критику за свою неразвитость. Но в *Пармениде* Платон еще не прибегает к этой манере цитирования источников, уже свойственную более позднему *Софисту*, а рисует некую впечатляющую художественную картину, имею-

[211] 136d5: εἰ μὲν οὖν πλείους ἦμεν, οὐκ ἂν ἄξιον ἦν δεῖσθαι· ἀπρεπῆ γὰρ τὰ τοιαῦτα πολλῶν ἐναντίον λέγειν…; 137a7: αὐτοί ἐσμεν.

щую очень косвенное отношение к реальным Пармениду и Зенону и решительно никак не связанную с «историческим» Сократом. В эту картину Платон вставляет некое весьма пространное школьное упражнение, отважно приписанное им Пармениду, реальный прототип которого в *Софисте* им же подвергнут сокрушительной критике. Но при этом обратим внимание на то, что Элейскому гостю из *Софиста* было бы не за что критиковать рассуждение Парменида из второй части *Парменида*: критические замечания Элейского гостя к текстам «исторического» Парменида, которые мы приводили выше (1.3.2), уже учтены Парменидом из *Парменида*, который признает существование небытия, знает, что единое бытие не имеет частей, и не отличается простодушием, рассуждая о том, «каково существующее с точки зрения количества и качества»[212]. Это не значит, что *Парменид* написан после *Софиста*, а значит только, что Платон претерпел определенную эволюцию своих подходов, отразившуюся уже в *Пармениде* и ясно сформулированную в *Софисте*.

Ниже, рассматривая композицию, мы подробнее скажем о чередовании содержательных блоков, сейчас же, в связи жанровыми особенностями, отметим только, что у автора первой и второй частей *Парменида* разные заботы. Рисуя Зенона, показывающего, что из положения о существовании многого получаются смешные следствия, и Парменида, показывающего, что из признания обособленных видов также следует много странного, Платон, как мы говорили, находится вполне в русле элентического жанра, который в корпусе хорошо представлен как платоновскими, так и школьными текстами; но хотя Парменид и начинает с того, что упражняться нужно в том, о чем шла речь у Зенона, далее он говорит о совер-

[212] Элейский гость из *Софиста*, хотя и опасается, что его сочтут отцеубийцей (*Soph*. 241d3: πατραλοίαν), тем не менее заявляет, что необходимо испытать утверждения Парменида и настоять на том, что небытие в определенном смысле есть, а бытие в некотором смысле не существует (*Soph*. 241d5: Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ); но это совершенно ясно Пармениду из второй части *Парменида* (ср. 161e3: καὶ οὐσίας γε δεῖ αὐτὸ [sc. τὸ ἓν οὐκ ὄν] μετέχειν πῃ, и 141e12: одно, которое есть, οὔτε ἕν ἐστιν οὔτε ἔστιν). Парменид из *Парменида* хорошо знает, в каком смысле обладающее бытием одно имеет и не имеет части (145a5–6: ...εἰ ὅλον, οὐ καὶ ἀρχὴν ἂν ἔχοι καὶ μέσον καὶ τελευτήν, κτλ.; 137d4–5: ...εἰ μηδὲν ἔχει μέρος, οὔτ᾽ ἂν ἀρχὴν οὔτε τελευτὴν οὔτε μέσον ἔχοι· μέρη γὰρ ἂν ἤδη αὐτοῦ τὰ τοιαῦτα εἴη). И если тот же Элейский гость говорит, что Парменид и всякий другой, кто рассуждал о количестве и качестве сущих, были слишком просты (*Soph*. 242c4–6: Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πώποτε ἐπὶ κρίσιν ὥρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν), и далее дает доксографический очерк о началах в духе Аристотеля, то Парменида из второй части *Парменида* нельзя упрекнуть и в этом, поскольку он легко оперирует всеми категориями, относящимися ко всему обладающему и не обладающему бытием.

шенно беспрецедентной процедуре, не встречающейся не только в платоновском корпусе, но и вообще ни у одного другого автора и ни в одном другом тексте. И если цели эленктических рассуждений совершенно понятны (опровергнуть выдвигаемый тезис и побудить собеседника к занятиям философией), то цели упражнения, которое Парменид демонстрирует во второй части, хотя и указаны, но тем не менее, по существу, остаются совершенно непроясненными.

В самом деле, по словам Зенона, «от большинства ускользает, что без ... всестороннего изложения и обсуждения всех вопросов невозможно, столкнувшись с действительностью, понят ее»[213]. Поэтому Парменид претендует на некий универсальный способ рассмотрения любого положения, и тогда тем более парадоксальным оказывается то, что этот универсальный метод впоследствии нигде не применялся ни самим Платоном, ни его учениками. Поэтому нужно присмотреться к тому, что дает Платон в качестве, так сказать, жанровой схемы.

Прежде всего Парменид предлагает рассмотреть положение Зенона о существовании многого по следующей схеме: «Нужно рассматривать выводы как для самого многого применительно к нему самому и к одному, так и для одного — применительно к нему самому и ко многому; далее, если многого не существует, нужно рассмотреть выводы и для одного, и для многого как применительно к ним самим, так и для каждого применительно к другому»[214]. Не так просто сказать, что же именно предлагает Парменид применительно ко многому, уже рассмотренному в эленктическом духе в рассуждении Зенона, хотя оно и не приводится. Некое рассуждение о том же многом, кардинально отличное от того, которое он потом будет проводить как рассуждение об одном? Или, наоброт, смысл схемы в том, что в конечном счете все рассуждения на любую тему будут повторять то, что будет сказано об одном? Тогда будет неважно, сходство мы рассматриваем, или движение, или возникновение, или бытие, или их противоположности, то есть несходство, покой, уничтожение и небытие? Но то, что работает для одного, оппозицией для которого будет не только многое, но и все другое, а также иное, — как это будет работать, например, для сходства? «Если есть сходство, оно не может быть несходством», — а дальше? Устанавливать, что несходное не есть также... — что? Если об одном выяснится, что оно — ни сходное, ни несходное, то что можно выяснить о сходном, а также обо всем прочем на этом извилистом пути к истине, поскольку это прочее встречается нам уже при рассмотрении одного?

---

213 136e 1–3: ...ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν. Ср. ниже примечание к этому тексту.

214 136a5–b1: εἰ πολλά ἐστι, τί χρὴ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἑνὶ πρός τε αὑτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά· καὶ αὖ εἰ μή ἐστι πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἑνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα.

Может быть, Парменид не случайно делает замечание, что «следует рассматривать выводы как по отношению к нему самому, так и к каждому из всего остального, беря это каждое как одно, — какое кто ни выберет»[215], и далее он даст универсальную схему, в которой одно можно заменить на любое другое?.. — Но ниже мы увидим, что универсальной схемы нет, потому что даже те правила ведения рассуждений, о которых говорит Парменид, нарушаются в его же собственном рассуждении. Поэтому все эти вопросы остаются без ответа по одной простой причине: диалог в прямой драматической форме, составляющий вторую часть *Парменида*, не имеет как некое целое ни прецедентов, ни аналогов, его не с чем сравнивать, и потому мы никак не можем уточнить его жанровую природу, то есть сказать что-то, кроме того, что это — диалог в прямой драматической форме, объявленный как диалектическое упражнение.

Что же касается отдельных узнаваемых по прежним диалогам приемов, то они, во-первых, связаны с эленктическим или апоретическим характером отдельных рассуждений (если есть одно, то доказывается, что его нет; если одно есть, то доказывается, что оно есть многое, и пр.), а также с тем, что Платон и здесь собирает и воспроизводит отдельные приемы и виды рассуждений, которые, как мы покажем ниже и в комментариях, все так или иначе проводились в Академии: как мы видели, он занимался тем же самым и в других школьных диалогах и в первой части.

Итак, перед нами два разнородных с точки зрения жанра текста, написанные в разные периоды и объединенных в некий единый текст. Поскольку разнородность частей установлена, мы можем предположить время их объединения. Это могло произойти ко времени написания *Софиста*, где Платон уже имеет дело с «историческим» Парменидом (хотя и вспоминает о своем персонаже, с которым Сократ встречался в молодости) и где использует некоторые уроки, полученные в ходе рассуждения, составляющего вторую часть *Парменида*. Это предположение мы будем проверять по ходу анализа композиции, к которому и переходим.

3.2. Композиция

Если рассматривать дошедший до нас текст диалога *Парменид* как некое законченное целое, замысленное и реализованное как таковое, то следует констатировать, что с точки зрения композиции перед нами некий монстр, состоящий из двух неравных частей, из которых первая никак не предполагает вторую, а вторая весьма условно привязана к первой. Впрочем, чрезвычайно рыхлые по композиции диалоги никак нельзя считать чем-то необыкновенным для платоновских сочинений: достаточно вспомнить диалоги

---

[215] 136b8–c2: δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὑτὸ καὶ πρὸς ἓν ἕκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν προέλῃ.

Горгий, *Федр* или *Теэтет*. В самом деле, все названные диалоги составлены из жанрово разнородных частей и их композиция далека от того, чтобы считаться стройной и заранее в деталях продуманной. Не случайно, что именно эти диалоги чаще всего и объявляются подвергавшимися переработке. Гипотезу о переработке необходимо, как представляется, привлечь и для понимания структуры *Парменида*, в силу чего имеет смысл рассматривать композицию двух его частей отдельно и уже после этого попытаться сделать выводы о композиции составленного из двух частей целого, о вероятном времени и причинах этой операции.

3.2.1. Рамка и композиция первой части (126a1–135c7)

В самом общем виде композиция первой части, представляющей собой пересказанный диалог, может быть представлена следующим образом:

Рамка 1. Рассказ Кефала (126a1–127a6)

Рамка 2. Антифонт передает рассказ Пифодора (127a6–d5)

1. БЕСЕДА СОКРАТА И ЗЕНОНА

1.1. Сократ формулирует цель сочинения Зенона (127d6–128b6)

1.2. Зенон уточняет формулировку Сократа (128b7–e3)

1.3. Тезис Сократа: сами роды и виды не обладают противоположными свойствами (128e4–130a2)

Рамка 3. Продолжение рассказа Пифодора: в беседу вступает Парменид (130a3–6)

2. БЕСЕДА СОКРАТА И ПАРМЕНИДА О НЕВОЗМОЖНОСТИ ПРИОБЩЕНИЯ К ОБОСОБЛЕННЫМ ВИДАМ (130A6–135B4), НО ПРИ ЭТОМ — НЕОБХОДИМОСТИ ВИДОВ ДЛЯ РАССУЖДЕНИЯ (135b5–c7)

Рамка 4: переход к прямому диалогу об одном и многом (136c6–137c2).

Теперь рассмотрим композицию первой части более детально.

3.2.1.1. Рамка 1–3 и беседа Сократа с Зеноном (126a1–130a6)

Все элементы композиции этого рамочного диалога имеют прецеденты или параллели в других диалогах. В самом деле, некая усложненная передача текста давней беседы встречалась, например, в *Пире* и *Теэтете*; начало основной беседы после некой упомянутой, но не воспроизведенной беседы — в *Горгии* и *Тимее*; выдвижение некоего тезиса, опровержение которого составляет основное содержание диалога, типично для эленктических диалогов; завершение разговора призывом заниматься философией также характерна для эленктических диалогов; рассуждение pro et contra встречается в *Теэтете* и в школьных диалогах, например в *Критоне*. Поэтому ясно, что главный интерес представляет собой не сама по себе композиционная структура первой части в целом, а характер рамки и структура беседы 1) Зенона и Сократа и 2) Парменида и Сократа: правильное понимание структу-

ры позволит нам более корректно судить о содержании соответствующих частей.

Выше, при обсуждении жанра (3.1.1), уже отмечалось, что выбор в качестве слушателей Антифонта Кефала, Главкона и Адиманта отсылает нас к *Государству*: эта отсылка в самом начале диалога задает, по мысли Платона, некий правильный фон для корректного понимания создаваемого им текста. Но рамка дает и еще одно важное указание на релевантный фон проводимых в *Пармениде* рассуждений. А именно, Платон опускает текст Зенона: хотя мы и сказали, что прецеденты такого начала есть в других диалогах, но теперь важно заметить, что речь идет не просто о некой абстрактной беседе, а о предложенном в сочинении Зенона рассуждении, в соответствии с которым признание многого приводит к противоречиям. По существу, перед нами некое продолжение темы *Теэтета* и продолжение критики одного из аспектов учения «текучих»[216]: описывая их установки, Сократ в *Теэтете* замечал, что для них «ничто не есть само по себе», но есть «собрание многих частей, каковое, как они полагают, представляет собой человек и камень, каждое живое существо и каждый вид»[217]. Это сразу задает определенный контекст для последующей беседы и возвращает нас к давно идущему в Академии и отраженному в других диалогах Платона спору между «текучими» и «неподвижниками»: Платон показывает, что принципиально вопрос с «текучими» для него уже решен, но некий вопрос, важный для «неподвижников», будет решаться сейчас. Мы можем предположить, что до сих пор Платоном по-прежнему движет мысль написать пару диалогов, отражающих соответственно позиции «текучих» и «неподвижников». Поэтому уточнение Зенона относительно того, что в основе его критики вечно текущего многого лежит учение Парменида об одном, показывает связь двух рассуждений: опровержение «текучих» в *Теэтете* и изложение позиции «неподвижников» (объявленное в том же *Теэтете*), предлагаемое в *Пармениде* на основе учения их главы.

Вместе с тем само начало обсуждения тезиса Зенона сразу вводит нас в стихию дискуссий в Академии: в комментариях мы отметим, что у Платона формулировки тезиса и Зенона, и Парменида носят школьный характер

---

216 Собственно, с этой темы одного и многого начинается беседа Сократа и Теэтета, которого Сократ просит дать определение знания: Теэтет перечисляет разные знания (геометрию и другие математические дисциплины, ремесло сапожника и других ремесленников), на что Сократ замечает, что на вопрос об одном и простом Теэтет предложил множество разнообразного (146d3–4: Γενναίως γε καὶ φιλοδώρως, ὦ φίλε, ἓν αἰτηθεὶς πολλὰ δίδως καὶ ποικίλα ἀντὶ ἁπλοῦ).

217 *Theaet*. 157a8: οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ' αὑτό; 157b8–c2: δεῖ δὲ καὶ κατὰ μέρος οὕτω λέγειν καὶ περὶ πολλῶν ἀθροισθέντων, ᾧ δὴ ἀθροίσματι ἄνθρωπόν τε τίθενται καὶ λίθον καὶ ἕκαστον ζῷόν τε καὶ εἶδος.

и отличаются от тех формулировок, которые мы находим в их фрагментах[218].

Таким образом, ясно, что рамка 1–3 и вводный раздел 1 показывают связь нашего диалога с проблематикой *Тээтета* и *Государства*, а именно с вопросом о видах, причастности, а также имени; при этом для Платона в первой части сохраняет актуальность соответствующая разработка вопроса о видах в *Федоне*. Начало обсуждения тезиса Зенона (1.1) сразу вводит нас в стихию школьных диспутаций: не случайно Зенон, уточняя цель своего сочинения (1.2), замечает, что оно — результат его юношеской страсти к спорам. По сравнению с *Тээтетом*, где Сократ и Тээтет еще только пытаются сформулировать свою позицию, в *Пармениде* появился важный новый аспект: позиция «текучих» рассматривается с точки зрения «неподвижников», Зенона и Парменида, которые, по существу, говорят одно и то же (что отмечает и сам Зенон, и Сократ), но при этом Платон не приводит самих рассуждений.

Далее, Сократ, принимая уточнение Зенона, показывает (1.3), что, по его мнению, позиция самого Зенона — в том виде, как он ее выражает, — оказывается уязвимой. Но Платон не считает нужным развить критику Зенона и тут же переходит к формулировке позиции, которую представляет юный Сократ и которую Парменид подвергает критике.

Здесь, на наш взгляд, и нужно усматривать некий композиционный сбой и перемену темы. Имеющийся в диалоге материал позволяет нам установить связь с предшествующими диалогами, но нельзя не обратить внимание, что Платон довольно резко обрывает одну тему и переходит к другой: Платон отказывается не только от рассмотрения позиции «текучих», критикуемых Зеноном, но и от рассмотрения позиции самого Зенона, а вместо этого (1.3) Платон выводит на первый план сводку собственных положений, обычно называемых теорией идей, и предлагает их критику от лица Парменида в ходе его беседы с юным Сократом.

Рисуя разговор Сократа и Зенона, Платон показывает, на каком фоне нужно рассматривать дальнейшую дискуссию. Сократ начинает свою реплику о сочинении Зенона с упоминания о сходстве и несходстве многого: в *Тээтете* именно со сходства начинается разговор Сократа и Тээтета[219], который на Сократа похож, и сходство-несходство рассматривается здесь прежде всего при воссоздании позиции «текучих»[220]. Но все же *Государ-*

---

[218] Несмотря на разночтения, текст большинства фрагментов поэмы Парменида устанавливается вполне надежно, так что мы можем считать, что знаем его формулировки; по поводу основного тезиса прозаического текста Зенона Симпликий сообщает, что цитирует его дословно (*In Phys.* 9.140.29: γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν ὁ Ζήνων).

[219] *Ibid.* 144d9–e1.

[220] *Ibid.* 159a6–8.

ство и *Федон* оказываются важнее. Пара «сходство—несходство» — одна из основных, рассматриваемых в *Государстве*, все изложение которого строится на уподоблении государства и человеческой души: в 4-й книге, переходя от строения государства к строению души отдельного человека, Сократ начинает их сопоставление с такого методически важного замечания: «...справедливый человек нисколько не будет отличаться от справедливого государства по самой идее своей справедливости, но, напротив, будет с ним схож»; Главкон с этим соглашается, а Сократ подчеркивает, что, поскольку «в душе человека имеются те же виды, что и в государстве, и вследствие такого их состояния будет правильно применить к ним те же обозначения»[221].

Откликаясь на замечание Зенона, Сократ также показывает, что он хорошо знаком и с 5-й книгой, где речь идет о редких людях, способных подойти к самой по себе красоте и отличить самое красоту от того, что ей причастно: они обладают знанием — в отличие от признающих множество прекрасных предметов, но не допускающих самого прекрасного и потому довольствующихся мнением[222]; первых и следует считать философами, созерцающими сущности сами по себе[223].

Юный Сократ *Парменида* знаком также и с началом 10-й книги, где речь идет о рассуждении «с помощью обычного нашего метода: для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид»[224]. Таким образом, на фоне *Государства* совершенно прозрачной оказывается и важнейшая для Платона связь вопросов о видах с вопросом об имени.

---

221 *Resp.* 435b1–3: ...δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται. — Ὅμοιος, ἔφη; *ibid.* 435b9-c2: Καὶ τὸν ἕνα [sc. ἄνδρα]... οὕτως ἀξιώσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἴδη ἐν τῇ αὑτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει.

222 *Ibid.* 476b10–d4: Οἱ δὲ δὴ ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὑτὸ ἆρα οὐ σπάνιοι ἂν εἶεν; — Καὶ μάλα. — Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἄν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἕπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; ...Τί δέ; ὁ τἀναντία τούτων ἡγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα, καὶ οὔτε τὰ μετέχοντα αὐτὸ οὔτε αὐτὸ τὰ μετέχοντα ἡγούμενος, ὕπαρ ἢ ὄναρ αὖ καὶ οὗτος δοκεῖ σοι ζῆν; — Καὶ μάλα, ἔφη, ὕπαρ.

223 *Ibid.* 479e 1–5: Τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὁρῶντας μηδ' ἄλλῳ ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἕπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μή, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γιγνώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν. Ἀνάγκη, ἔφη. — Τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ὄντα; ἆρ' οὐ γιγνώσκειν ἀλλ' οὐ δοξάζειν; — Ἀνάγκη καὶ ταῦτα.

224 *Ibid.* 596a5–9: Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν. ἢ οὐ μανθάνεις; — Μανθάνω.

Указание на разработку практически всех этих положений, вероятно, впервые было дано в *Федоне*: здесь идет речь о прекрасном, благом, великом самих по себе[225]; о том, что любое другое прекрасное может быть таким только в силу причастности прекрасному как таковому[226]; при этом в *Федоне* Платон еще не знает устойчивого имени для причастности и готов определять соотношение между любым «одним самим по себе» и множеством как «присутствие» или «общность» (εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία)[227]; здесь же идет речь и о том, что каждый вид представляет собой нечто и все прочее именуется по приобщению к ним (μεταλαμβάνοντα)[228], и о том, что ни одна противоположность не хочет превращаться в другую[229]. Указанные страницы *Федона* тем более важны для образа юного Сократа в первой части *Парменида*, что в *Федоне* Сократ отмечает, что он принял все названные положения в молодости, после того как разочаровался в построениях натурфилософов.

Итак, после того, как новая тема введена, Платон переходит к беседе Сократа и Парменида.

3.2.1.2. Беседа Сократа и Парменида (130a8–135b4)

Общая схема этой беседы такова:

2.1. Сократ с подачи Парменида признает существование именно обособленных видов (130a8–d8).

2.2. Парменид и Сократ уясняют понятие приобщения к обособленным видам (130e1–131a6).

2.3. (I) Приобщение к виду как целому невозможно (131a7–c11).

2.4. (II) Приобщение к части вида невозможно (131c12–e6).

2.5. (III) Приобщение к виду как идее — некоему сохраняющему тождественность одному — невозможно (131e7–132b2).

2.6. (IV) Приобщение к виду как мысли невозможно (132b3–c11).

2.7. (V) Приобщение к виду как образцу в силу сходства невозможно (132c12–133a6).

---

225 *Phaed*. 100b5–7: ...ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τἆλλα πάντα.

226 *Ibid*. 100c4–7: φαίνεται... μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι᾽ ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ. Ср. также: 103a11–104b4.

227 *Ibid*. 100d3–6: τοῦτο... ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ᾽ ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία, κτλ.

228 *Ibid*. 100b1–2: ...ὡμολογεῖτο εἶναί τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τἆλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν.

229 *Ibid*. 102e 6–103a1: ...οὐκ ἐθέλει ποτὲ... οὐδὲν τῶν ἐναντίων, ἔτι ὂν ὅπερ ἦν, ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι, κτλ.; 103b4–5: ...αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει, κτλ.

2.8. (VI) Обособленные виды недоступны для здешнего в силу несоотносимости тамошнего и здешнего (133a7–134c2).

2.9. (VIa) Но и для тамошнего здешнее также недоступно (134c3–135b4).

Рассмотрим отдельные пункты этого раздела. Исследователями *Парменида* предложено множество разных схем, цель которых — найти некую композиционную осмысленность данного раздела. Чаще всего отыскивается некая логическая схема. При этом обычно не ставится вопрос, действительно ли именно логическая схема лежит в основе композиции этого раздела. Между тем в случае признания этого необходимо специальное обоснование того, почему Платон, нигде не используя неких строгих логических схем при построении прочих школьных диалогов, вдруг в *Пармениде* решил обратиться к такого рода схемам.

Поэтому наша цель в данном случае состоит в том, чтобы предположить некий реальный фон, при наличии которого отдельные пункты беседа Сократа и Парменида в первой части не оказалась бы чем-то беспрецедентным. А именно, мы хотим убедиться, что такой набор вопросов мог иметь обоснование в практике академических диспутаций.

3.2.1.3. Начало беседы Сократа и Парменида (130a8–d8)

Парменид хвалит рвение юного Сократа и уже в своем первом вопросе к нему заостряет те положения, которые будут рассматриваться. А именно, Парменид спрашивает, сам ли Сократ придумал различать отдельно существующие виды и отдельно существующие причастные им вещи (αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι... χωρὶς μὲν ... χωρὶς δὲ, κτλ.)[230]. Здесь некоторое недоумение вызывает местоимение «сам» (αὐτὸς), потому что такой вопрос предполагает продолжение: «Сам ли ты придумал или это взято тобой откуда-то еще?»; затем обращает на себя внимание наречие «отдельно», «обособленно» (χωρίς), которое явно употреблено здесь Парменидом терминологически (что подтверждается всем последующим рассуждением).

Первое недоумение — не на пустом месте, как может показаться: Аристотель, рассматривая этот тезис, ссылается на *Федона*: «...следует, по-видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них? Между тем в *Федоне* говорится таким образом, что эйдосы суть причины и бытия и возникновения, и пр.»[231] И, хотя в тексте *Федона* χωρίς в качестве термина не используется,

---

230 *Parm.* 130b2–3: αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα.

231 *Metaph.* 991b1–4: ...δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν; ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι

для нас указание Аристотеля важно, потому что тем самым Аристотель, один из участников академических дискуссий, говорит нам, что *Федон* при обсуждении обособленного существования видов активно привлекался.

В *Государстве* Сократ противопоставляет самим по себе прекрасному—безобразному, справедливому—несправедливому, хорошему—плохому те множества, которые с ними связаны, а затем, противопоставляя философам любителей здешних зрелищ, ремесленников и деловых людей, использует не просто наречие χωρίς, но формулу, сходную с нашим текстом из *Парменида* (ταύτῃ... διαιρῶ χωρὶς μὲν... χωρὶς αὖ, κτλ.)[232]. Но при всем том совершенно ясно, что до терминологического употребления χωρίς дело здесь не доходит и по сравнению с разработками Платона времен *Федона* и *Государства* как *Парменид*, так и тексты Аристотеля (у которого χωρισμός — устойчивый термин) отражают более развитой этап рассмотрения соответствующей проблематики.

Иерархия здешних сущностей, выстраиваемая с точки зрения наличия у них неких тамошних видов, сразу вызывает в памяти опять-таки не только Платона, но и Аристотеля. «Сходство», «одно—многое», «справедливое», «прекрасное», «благое» уже хорошо знакомы, прежде всего, по все тем же *Федону* и *Государству*, некоторые положения которых теперь как раз и обсуждаются, — поэтому юный Сократ так в них и уверен. Но «человек», «огонь», «вода» рассматриваются как самим Платоном, так и Аристотелем, например, в 6-й книге *Метафизики*, откуда совершенно ясно, что эти вопросы были предметом академических диспутаций.

Приведем соответствующий текст из Аристотеля: «...мы полагаем, что мы знаем что бы то ни было больше всего тогда, когда знаем, что́ оно есть, [например], что такое человек или огонь, и пр. ...Очевиднее всего, как полагают, сущность присуща телам; поэтому мы называем сущностями животных, растения и их части, а также природные тела, такие как

οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν· κτλ. Поэтому я думаю, что контекст академических дискуссий более важен для понимания этого места из *Парменида*, нежели терминологическое употребление χωρὶς у самого Парменида (ср.: Scolnicov. P. 53), в поэме которого эфирный огонь и непостижимая ночь существуют χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων (B8, 56).

232 Вспомним, что на этот раздел из 5-й книги мы уже обращали внимание выше (3.2.2.1), и приведем релевантный текст из *Государства* (475e9–476b2) в более пространном контексте: Ἐπειδή ἐστιν ἐναντίον καλὸν αἰσχρῷ, δύο αὐτὼ εἶναι. — Πῶς δ’ οὔ; — Οὐκοῦν ἐπειδὴ δύο, καὶ ἓν ἑκάτερον; — Καὶ τοῦτο. — Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον. — Ὀρθῶς, ἔφη, λέγεις. — Ταύτῃ τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, διαιρῶ, χωρὶς μὲν οὓς νυνδὴ ἔλεγες φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς, καὶ χωρὶς αὖ περὶ ὧν ὁ λόγος, οὓς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους.

огонь, вода и земля, и каждое тело этого рода, а также все то, что есть часть их или состоит из них — либо из их частей, либо из всей совокупности их, — например: небо и его части, звезды, Луна и Солнце. А только ли они есть сущности или есть и другие, или же некоторые из этих и [вместе с ними] другие, или ни одна из них, а какие-то другие — это следует рассмотреть»[233].

Совершенно ясно, что Аристотель рассуждает здесь о том же, о чем и Платон, но постановка вопроса и терминология у него — другая (у Платона — о подлинном бытии, которое он называет видом, у Аристотеля — о подлинном бытии, которое он называет сущностью). Читая у Аристотеля об огне и воде как об элементах, о небе и пр., мы тут же вспоминаем текст из *Тимея*[234], где идет речь об одном образце живого существа для одушевленного космоса и для входящих в него живых существ, то есть Солнца и Луны, звезд и планет, об элементах и пр.: и это совершенно понятно, потому что и *Тимей* создавался в русле тех же академических дискуссий и сам был предметом постоянных обсуждений.

Другой текст из того же *Тимея* интересен как для сопоставления с приведенным текстом Аристотеля, так и для понимания рассматриваемого раздела *Парменида*. Платон излагает сомнения относительно огня в себе: «... нам следует... рассмотреть, есть ли такая вещь, как огонь сам по себе, и обстоит ли дело таким же образом с прочими вещами, о каждой из которых мы привыкли говорить как о существующей самой по себе?»[235] Откуда «привычка говорить» и почему «следует рассмотреть»? Да потому, что это обсуждается в Академии, и, хотя вопрос об идее огня, вообще говоря, ясен для Платона, он рассматривает его как непростой для разъяснения. А именно, Платон рассуждал о том, что элементы переходят друг в друга, — следовательно, они не могут быть отдельными видами. С другой стороны, они рождаются из разных видов треугольников, так что возможность взаимоперехода есть только у трех видов[236].

---

233 Aristot. *Metaph* 1028a36–37: ...εἰδέναι δὲ τότ᾽ οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, κτλ. *Ibid.* 1028b8–15: Δοκεῖ δ᾽ ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν (διὸ τά τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναί φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ μορίων ἢ πάντων, οἷον ὅ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος)· πότερον δὲ αὗται μόναι οὐσίαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων τινὲς ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἕτεραι δέ τινες, σκεπτέον.

234 *Tim.* 30c2–32c4.

235 *Ibid.* 51b7–c1: ... περὶ αὐτῶν διασκεπτέον· ἆρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ᾽ αὑτὰ ὄντα ἕκαστα.

236 *Ibid.* 53e 1–2: κάλλιστα σώματα... τέτταρα, ἀνόμοια μὲν ἑαυτοῖς, δυνατὰ δὲ ἐξ ἀλλήλων αὐτῶν ἄττα διαλυόμενα γίγνεσθαι. Ср.: *ibid.* 54b5–6: τὸ πρόσθεν ἀσαφῶς

Продолжение этого текста из *Тимея* также имеет важность для понимания разной манеры письма, используемой Платоном для догматических и школьных диалогов. Платон продолжает: «Или же только то, что мы видим либо вообще воспринимаем телесными ощущениями, обладает подобной истинностью, а помимо этого вообще ничего и нигде нет? Может быть, мы понапрасну говорим об умопостигаемой идее каждой вещи и идея эта не более чем слово? Нехорошо было бы оставить такой вопрос неисследованным и нерешенным, ограничившись простым утверждением, что дело-де обстоит так и не иначе; с другой стороны, не стоит отягощать нашу и так пространную речь еще и пространным отступлением. Поэтому, если бы удалось в немногих словах определить многое, это было бы наилучшим выходом»[237].

Итак, нельзя оставить некоторые вопросы (в частности, вопрос о видах) без обсуждения и разбирательства (ἄκριτον καὶ ἀδίκαστον), но это — тема для школьных диспутаций; а догматическое рассуждение, и без того пространное, обременять такими рассуждениями не следует.

Таким образом, Платон в *Государстве* и *Тимее* (а позднее — в *Законах*) знает о разного рода сложностях, встающих при изложении некоего материала; но он знает также, что эти сложности не могут ему помешать вполне догматически изложить в этих диалогах свои представления, а в школьных диалогах — продолжать обсуждение множества вопросов, интересных для школы и бесконечно разбираемых в ней.

Например, ко времени написания *Филеба* все еще продолжают оставаться актуальными предметами школьных диспутаций такие единства, как «человек» и «бык», и Платон по-прежнему не уверен, что их нужно допускать; там же речь идет и об «одном прекрасном», и об «одном благе»[238]: со времени написания первой части *Парменида* много воды утекло, изменилась постановка вопросов, изменилась терминология (например, появились ни до, ни после *Филеба* не встречающиеся у Платона «генады», которых нет и у Аристотеля), наконец, изменился состав участников академических споров; но сама практика бесконечных обсуждений остается, и школьные

ῥηθὲν νῦν μᾶλλον διοριστέον. τὰ γὰρ τέτταρα γένη δι' ἀλλήλων εἰς ἄλληλα ἐφαίνετο πάντα γένεσιν ἔχειν, οὐκ ὀρθῶς φανταζόμενα, κτλ.

[237] *Ibid.* 51c1–d2: αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα ἅπερ καὶ βλέπομεν, ὅσα τε ἄλλα διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα, μόνα ἐστὶν τοιαύτην ἔχοντα ἀλήθειαν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔστι παρὰ ταῦτα οὐδαμῇ οὐδαμῶς, ἀλλὰ μάτην ἑκάστοτε εἶναί τί φαμεν εἶδος ἑκάστου νοητόν, τὸ δ' οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος; οὔτε οὖν δὴ τὸ παρὸν ἄκριτον καὶ ἀδίκαστον ἀφέντα ἄξιον φάναι διισχυριζόμενον ἔχειν οὕτως, οὔτ' ἐπὶ λόγου μήκει πάρεργον ἄλλο μῆκος ἐπεμβλητέον· εἰ δέ τις ὅρος ὁρισθεὶς μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστα ἐγκαιριώτατον γένοιτ' ἄν).

[238] *Phileb.* 15a4–7: ὅταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται.

платоновские диалоги (тот же *Филеб*) по-прежнему отражают ее: перед нами разные периоды академических дискуссий и разные повороты одних и тех же или сходных тем, которые живо волнуют участников этих дискуссий и по-разному отражаются в текстах Платона и Аристотеля.

Итак, если наличие таких видов, как «человек», «огонь» и «вода», вызывает у юного Сократа сомнение, то для волос, глины и грязи он вообще отказывается признать виды. Но и эти темы также попадают в первую часть *Парменида* из академических дискуссий. В *Тимее* Платон подробно и с веселой изобретательностью и вместе с тем с полной серьезностью изложил, как через проколы в коже стали прорастать волосы, сопоставил «род волос»[239] с кожей, а выше разъяснил, что кости и волосы — то, что есть в нас от земли[240]; вслед за ним и Аристотель в трактате *О душе* столь же серьезно объясняет, что кости, сухожилия и волосы — это земля, и потому они лишены чувствительности[241]. Итак, сомнение Сократа получает объяснение в этом контексте и объясняется неясностью того, следует ли в связи с волосами говорить о самостоятельном роде или же о некоем виде земли.

О глине Платон специально и очень подробно рассуждает в *Теэтете* и задает в связи с ней один из самых философских вопросов («Ты думаешь, что можно понять любое имя любой вещи, если неизвестно ее определение», или, буквально: «...если неизвестно, что она такое»[242]) и затем определяет глину как землю, разведенную водой[243]. Совершенно очевидно, что это определение также обсуждалось в Академии, о чем заключаем по тексту из *Топики*, где Аристотель отвергает такое определение глины как неправильное, поскольку земля — не род для глины и глина — не вид земли[244]. Вот почему сооотношение рода и вида в связи с глиной опять-таки оказывается неясным.

---

239 *Tim.* 76c1–2: τὸ τριχῶν γένος.

240 *Ibid.* 64c4–5: ...ὀστᾶ καὶ τὰς τρίχας... καὶ ὅσ' ἄλλα γήϊνα τὸ πλεῖστον ἔχομεν ἐν ἡμῖν μόρια.

241 *De an.* 430a30b1: ὅσα γάρ ἐστιν ἐν τοῖς τῶν ζῴων σώμασιν ἁπλῶς γῆς, οἷον ὀστᾶ νεῦρα τρίχες, οὐθενὸς αἰσθάνεσθαι δοκεῖ, κτλ. Ср.: *Ibid.* 435a24–25: ...τοῖς ὀστοῖς καὶ ταῖς θριξὶ καὶ τοῖς τοιούτοις μορίοις οὐκ αἰσθανόμεθα, ὅτι γῆς ἐστιν, κτλ.

242 *Theaet.* 147b2: ἢ οἴει τίς τι συνίησίν τινος ὄνομα, ὃ μὴ οἶδεν τί ἐστιν.

243 *Ibid.* 147c4–6: ἐν τῇ τοῦ πηλοῦ ἐρωτήσει φαῦλόν που καὶ ἁπλοῦν εἰπεῖν ὅτι γῆ ὑγρῷ φυραθεῖσα πηλὸς ἂν εἴη.

244 Аристотель рассматривает глину в паре со снегом, указывая, что неверно называть его замерзшей водой: *Top.* 127a13–17: ...τὴν μὲν γὰρ χιόνα φασὶν ὕδωρ εἶναι πεπηγός, τὸν δὲ πηλὸν γῆν ὑγρῷ πεφυραμένην· ἔστι δ' οὔθ' ἡ χιὼν ὕδωρ οὔθ' ὁ πηλὸς γῆ. ὥστ' οὐκ ἂν εἴη γένος οὐδέτερον τῶν ἀποδοθέντων· δεῖ γὰρ τὸ γένος ἀληθεύεσθαι ἀεὶ κατὰ τῶν εἰδῶν. Впрочем, по замечанию в тексте *О частях животных* можно предположить, что земля и вода все же имеют к глине некое отношение, потому что, «если извлечь из глины землю, вода не будет сгущаться» (*De part. anim.* 651a5–6: ...ἐκ πηλοῦ εἴ τις ἐξέλοι τὸ γεῶδες, οὐ πήγνυται τὸ ὕδωρ).

Рассмотрение грязи (имеется в виду грязь немытого и неухоженного тела) также было связано в Академии с интересными наблюдениями и глубокими философскими размышлениями: например, Аристотель размышлял о том, почему грязь горькая, и предполагал, что соленый пот, протухая, становится горьким; Аристотель также обнаружил, что грязь в ушах, обычно горькая, во время продолжительной болезни становится сладкой, и объяснял причины этого[245].

Платон в сопоставимое с одним из этапов создания *Парменида* время пишет *Тимея*, где так или иначе касается всех этих проблем и где при этом он решает все смущающие юного Сократа вопросы практически (то есть излагает все так, как, на его взгляд, оно, вероятно, есть). Но *Тимей* — догматический диалог, а *Парменид* отражает стихию школьных дискуссий, которые в определенной степени задевают Платона, но не мешают ему продолжать то, чем он преимущественно занимается: а после *Государства* Платон занимается именно *Тимеем*, так что обсуждение некоторых положений *Государства*, которым он намерен заняться в первой части *Парменида*, этому не мешает: наоборот, в связи с этими диспутами можно кое-что поправить в *Тимее* или сделать ряд оговорок в трудных для изложения темах, — то есть там, где разумный человек не станет настаивать на полной достоверности и точности.

3.2.1.4. Вопрос о причастности видам (130e1–131a6)

Далее, Парменид, отметив молодость Сократа и его недостаточную вовлеченность в философию, прежде всего напоминает ему именно о том, что вопрос о видах тесно связан с вопросами именования и причастности: «Ты признаешь существование неких видов, приобщаясь к которым все другое из здешнего получает их имена»[246]. Обратим внимание, что новостью по сравнению с *Государством* и *Федоном* оказывается выдвижение проблемы причастности на первый план: в *Федоне* она декларируется, но специально не рассматривается, и в *Государстве* Платон также только касается ее; отметим также, что в *Теэтете* проблема причастности, похоже, и вовсе не входила в поле зрения Платона; но в первой части *Парменида*, в беседе Сократа и Парменида, именно она оказывается основным предметом рассмотрения: обратив на нее внимание, Платон, видимо, и отказывается от первоначального замысла писать «неподвижный» диалог *Парменид* в пару к «текучему» *Теэтету*.

---

[245] Aristot. *Problem*. 960b18–20: Διὰ τί ὁ ἐν τοῖς ὠσὶ ῥύπος πικρός ἐστιν; ἢ διότι ἱδρώς ἐστι σαπρός; ἔστιν οὖν ἁλμυρὸν σαπρόν. τὸ δὲ σαπρὸν ἁλμυρὸν πικρόν. *Frg*. 237.1–3 (Rose): Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς ζωικοῖς „ὁ ῥύπος, φησίν, ἐν τοῖς ὠταρίοις γιγνόμενος πικρὸς ὢν ἐν ταῖς μακραῖς νόσοις γλυκὺς γίνεται"; ср.: *Frg*. 289.

[246] *Ibid*. 130e5–6: δοκεῖ σοι, ὡς φῄς, εἶναι εἴδη ἄττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν.

Для того чтобы правильно оценить этот поворот темы, посмотрим, когда тема причастности теряет для Платона свою очевидность и становится предметом специального рассмотрения.

Платон разными способами выражает понятие «причастности»[247], то есть некой связи и взаимной соотнесенности вида и того, что к данному виду принадлежит и тем самым получает имя данного вида. При этом помимо *Парменида* есть только два диалога, где проблема причастности специально рассматривается: *Федон* и *Софист*.

Когда в *Федоне* Платон говорит о прекрасном самом по себе, он имеет в виду то самое прекрасное, которое так торжественно и подробно описано в *Пире* (в пару к которому и создавался *Федон*): «...вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное... не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает»[248].

Отсутствие в этой знаменитой великолепной картине хотя бы какой-то логической продуманности того, в чем именно состоит причастность, видно из самого платоновского выражения μετέχοντα τρόπον τινὰ... Но все дело в том, что и *Федон* предполагает примерно ту же нерефлектированную картину причастности: «Если существует что-либо прекрасное помимо прекрасного самого по себе, оно, мне кажется, не может быть прекрасным иначе, как через причастность прекрасному самому по себе. Так же я рассуждаю

---

247 μετέχειν/μετασχεῖν, μεταλαμβάνειν, κοινωνεῖν (быть причастным, иметь отношение к чему-то, иметь долю в чем-то, сообщаться с чем-то); μετεῖναι (у кого-то или чего-то есть некое свойство); παρουσία (присутствие, некое наличие одного в другом), κοινωνία (участие, общность), μετάσχεσις, μέθεξις, μετάληψις (причастность, приобщенность). Само отсутствие устоявшейся терминологии свидетельствует о том, что Платон, вероятно, не только не решил эту проблему, но даже не перевел ее в технический план.

248 *Symp.* 211a1–b5: ...ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ᾽ αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ᾽ ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ᾽ αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῴῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ᾽ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ μεθ᾽ αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

и во всех остальных случаях...»[249]. Сократ предупреждает, что не станет на этом настаивать, поскольку самым надежным ему кажется утверждение «нечто прекрасное прекрасно благодаря прекрасному»[250].

И действительно, хотя Сократ и приводит еще несколько примеров причастности (причастность большему дает большее, причастность двойке — два, etc.), но честно выполняет свое обещание и никаких разъяснений понятия причастности не предлагает. Поэтому приходится признать справедливым замечание Аристотеля в *Метафизике* (I, 6): «Пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, <изменив имя>, — что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим»[251]. В греческом вместо «другим» читаем ἐν κοινῷ, то есть «в неких совместных обсуждениях»: разумеется, Аристотель имеет в виду школьные дискуссии. С этим можно сравнить текст из трактата *О душе* (I 4): «Имеется и другое дошедшее до нас мнение о душе, убедительное для многих не менее, чем изложенные выше, но уже подвергнутое обсуждению и как бы давшее о себе отчет в общедоступных сочинениях. Душа, согласно этому мнению, есть некая гармония, и пр.»[252]. «Подвергнутое обсуждению и как бы давшее о себе отчет в общедоступных сочинениях», собственно, не перевод, а раскрытие метафоры, использованной Аристотелем[253]. Буквально Аристотель говорит: «Мнение... давшее отчет о себе евфинам [=финасовым ревизорам], причем в речах, публично признесенных [перед гражданами]», — иронически, но вполне определенно описывая таким образом академические обсуждения.

В *Государстве* Платон точно так же, по существу, не касается проблемы причастности и в этом вопросе нисколько не продвигается по сравнению с *Пиром* и *Федоном*. Здесь же нужно заметить, что в *Пире*, *Федоне* и *Государстве* перед Платоном еще не встала проблема жесткого противостояния мира вечных сущностей и их становящихся подобий. В *Пире* мы сталкиваемся с иерархией красоты и постепенным восхождением от низшего чина к более высокому, в *Федоне* — с иерархией чистоты при постепенном переходе от здешнего мира к тамошнему и к подлинной земле... В *Государстве* разде-

---

249 *Phaed*. 100c4–6: ...εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι’ ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω.

250 *Ibid*. 100d6–8: ...οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ’ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλέστατον εἶναι, κτλ.

251 *Metaph*. 987и11–14: οἱ μὲν... Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών. τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.

252 Aristot. *De an*. 407b27–30: Καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς, πιθανὴ μὲν πολλοῖς οὐδεμιᾶς ἧττον τῶν λεγομένων, λόγον δ’ ὥσπερ εὐθύνοις δεδωκυῖα κἀν τοῖς ἐν κοινῷ γεγενημένοις λόγοις. ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι, κτλ.

253 J. A. Smith переводит точнее: „...and has rendered public account of itself in the court of popular discussion“.

ление на зримое и умопостигаемое предполагает, опять-таки, постепенное восхождение от одной области к другой и сопоставимость этих областей, понять которую помогает знаменитый образ соответствующим образом поделенной линии из 6-й книги…

Как уже отмечено выше, в *Теэтете* Платон также проходит мимо проблем причастности. Но если до *Парменида* понятие причастности казалось Платону интуитивно ясным и не рассматривалось, то в *Софисте* мы находим своего рода, можно сказать, решение этого вопроса, которое, во всяком случае, на то время и в рамках определенной задачи, вероятно, устраивало Платона. А именно, рассуждая о подходах тех, кого он называет друзьями идей, элейский гость говорит: «Теперь давай обратимся к другим, к друзьям идей… Вы говорите о становлении и бытии, как-то их различая… И говорите, что к становлению мы приобщаемся телом с помощью ощущения, душою же с помощью размышления приобщаемся к подлинному бытию, о котором вы утверждаете, что оно всегда само себе тождественно, становление же всякий раз иное… Но как нам сказать, о наилучшие из людей, что в обоих случаях вы называете приобщением? Не то ли, о чем мы упомянули раньше?.. Страдание или действие, возникающее вследствие некой силы, рождающейся от взаимной встречи вещей»[254].

Далее мы узнаем, что «страдание», которое имеется в виду, — это «быть познаваемым», а «действие» — «познавать». Как мы видим, Платон осмысляет понятие причастности в совершенно новом ключе, причем, похоже, ad hoc — для данного поворота рассуждения, проводимого в *Софисте*, но никак не в виде некой продуманной концепции, которой у него никогда не было.

Поэтому, не вдаваясь сейчас в содержательную сторону вопроса (об этом специально пойдет речь ниже), отметим только, что разговор Сократа и Парменида свидетельствует об осознании Платоном некоего несовершенства своих прежних подходов к одному из вопросов, обсуждение которых в Академии теперь задевало его; и только после завершения эленктического диалога в первой части *Парменида* Платон в *Софисте* предлагает некое решение этого вопроса ad hoc. Имея это в виду, продолжим анализ композиции первой части *Парменида* и рассмотрим, как Платон с помощью Парменида осмысляет понятие причастности, прежде казавшееся ему интуитивно ясным.

---

[254] *Soph*. 248a4: Πρὸς δὴ τοὺς ἑτέρους ἴωμεν, τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους. *Ibid*. 248a8: Γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρίς που διελόμενοι λέγετε; *Ibid*. 248a10–13: Καὶ σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι’ αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως. *Ibid.* 248b2–6: Τὸ δὲ δὴ κοινωνεῖν, ὦ πάντων ἄριστοι, τί τοῦθ’ ὑμᾶς ἐπ’ ἀμφοῖν λέγειν φῶμεν; …πάθημα ἢ ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος ἀπὸ τῶν πρὸς ἄλληλα συνιόντων γιγνόμενον.

3.2.1.5. Критика концепции причастности (130a6–135b4)

Прежде всего нужно обратить внимание на то, что Парменид, убедившись, что Сократ признает существование отдельных видов, нигде в дальнейшем не подвергает это сомнению и не пытается Сократа в этом переубедить. Речь идет о другой процедуре: оба, и Парменид и Сократ, убеждаются в том, что соотношение видов и получающих их имена вещей, доступных чувственному восприятию, не продумано: рассмотрение этого вопроса неизбежно приводит к апории. Но это точно так же хорошо известно изображающему их беседу Платону, однако в элентическом диалоге он не обязан предлагать никакого положительного решения. Итак, в нашем диалоге Парменид не отвергает, а Сократ не защищает так называемую теорию идей точно так же, как, например, Аристотель ничего не говорит о своем отношении к бессмертию души в следующем пассаже из *Топики*: «...если душа человека бессмертна, то это еще не значит, что всякая душа бессмертна. Так что следует заранее договориться, что если какая бы то ни было душа бессмертна, то всякая душа бессмертна»[255]. Этот текст явно отражает некие академические дискуссии о бессмертии души, которые велись по ходу обсуждения этого учения, изложенного в *Федоне* и *Государстве*, что нашло свое отражение как в приведенном фрагменте из *Топики*, так и в формулировке *Федра*[256]; но замечание Аристотеля не позволяет сделать какие-то определенные утверждения о том, как этот вопрос рассматривал сам Аристотель. Поэтому наша задача теперь состоит в том, чтобы рассмотреть все апории, возникающие в связи с понятием причастности, и убедиться, что Платон не занят здесь неким логическим конструированием или опровержением собственных или чьих-то еще положительных учений, а намерен отразить некие академические дискуссии на задевающие его темы таким же образом, как это он делал, например, в *Хармиде* или в *Евтидеме*.

Апория III

О том, что по крайней мере одно из положений о неудовлетворительности понятия причастности к обособленным видам было предметом академических дискуссий, известно всем интерпретаторам *Парменида*: речь идет, разумеется, об аргументе «третий человек». Хотя иной раз и делается оговорка, что это соотношение текстов Аристотеля с платоновским текстом (III:

---

[255] Arist. *Top*. 110a38–b4: ...οὐ γὰρ ἀπόχρη πρὸς τὸ δεῖξαι ὅτι παντὶ ὑπάρχει τὸ ἐφ' ἑνὸς διαλεχθῆναι, οἷον εἰ ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατος, ὅτι ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· ὥστε προομολογητέον ὅτι, εἰ ἡτισοῦν ψυχὴ ἀθάνατος, πᾶσα ἀθάνατος. Ср.: Plat. *Phaedr*. 245c5: Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος.

[256] В данном случае я не обсуждаю вопроса о хронологии (об этапах создания) *Федра*; см.: *Приложение*.

131e7–132b2) достаточно условно, однако, по существу, ни у кого нет сомнений, что перед нами разные рефлексы одной и той же проблемы.

Рассмотрим в связи с этим 22-ю главу *Софистических опровержений*, посвященную раскрытию уловок, основанных на неправомерном отождествлении нетождественного. «„Есть некий третий человек помимо само-по-себе-человека и отдельных людей“. На самом же деле „человек“ и все то, что обще [многим], означает не определенное нечто, а некоторое качество, или количество, или соотнесенное и тому подобное. Это точно так же, как в том случае, когда спрашивают, одно ли и то же или разное Кориск и образованный Кориск. Ведь одно означает определенное нечто, а другое — определенное качество. Так что нельзя отвлечь последнее [от первого]. Однако не отвлечение создает „третьего человека“, а признание того, что он есть именно определенное нечто. Дело в том, что человек как таковой не есть определенное нечто, как Каллий, и будет ничуть не лучше, если скажут, что отвлеченное есть не определенное нечто как таковое, а качество как таковое. Ведь „то, что помимо многих“, будет чем-то одним, например, „человек“. Таким образом, очевидно, что нельзя соглашаться с тем, что сказываемое как общее [многим] есть определенное нечто, а следует утверждать, что оно означает или качество, или соотнесенное, или количество и тому подобное»[257].

Во-первых, обратим внимание на то, что о рассуждении, аналогичном рассуждению Парменида в нашем тексте, Аристотель говорит как о некой софистической уловке, смысл которой ему совершенно ясен: нельзя, так сказать, субстантивировать качество, количество и прочие предикаты, то есть нельзя выдавать их за определенное «нечто как таковое». Это и есть для Аристотеля то самое мнимое опровержение, предлагаемое софистамии, о котором он говорит в самом начале *Софистических опровержений*[258].

Во-вторых, ясно, что сам Аристотель не признавал ни самостоятельно существующего человека-как-такового, ни самой по себе великости, и для него мнимость опровержения сама по себе не означала истинности опровергаемого им тезиса. В самом деле, для Аристотеля нет не только «третьего

---

[257] *Soph. el.* 178b36–179a10: …καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ᾽ αὐτὸν καὶ τοὺς καθ᾽ ἕκαστον· τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ ποσὸν ἢ πρός τι ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Κορίσκος καὶ Κορίσκος μουσικός, πότερον ταὐτὸν ἢ ἕτερον; τὸ μὲν γὰρ τόδε τι, τὸ δὲ τοιόνδε σημαίνει, ὥστ᾽ οὐκ ἔστιν αὐτὸ ἐκθέσθαι. οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὅπερ τόδε τι εἶναι συγχωρεῖν· οὐ γὰρ ἔστι τόδε τι εἶναι, ὥσπερ Καλλίας, καὶ ὅπερ ἄνθρωπός ἐστιν. οὐδ᾽ εἴ τις τὸ ἐκτιθέμενον μὴ ὅπερ τόδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ᾽ ὅπερ ποιόν, οὐδὲν διοίσει· ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἕν τι, οἷον τὸ ἄνθρωπος. φανερὸν οὖν ὅτι οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ᾽ ἤτοι ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποσὸν ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνειν.

[258] *Top.* 164a20–21: τῶν φαινομένων μὲν ἐλέγχων, ὄντων δὲ παραλογισμῶν, то есть хотя некие рассуждения и кажутся опровержениями, но по существу они паралогизмы.

человека», но, собственно говоря, нет и «второго». Поэтому, если следовать Аристотелю, ошибка в *Пармениде* допущена уже на первом этапе рассуждения, то есть тогда, когда юный Сократ счел великость, свойственную разным великим предметам, чем-то одним; не забудем при этом, что Сократ сделал это по коварной подсказке Парменида, который повел себя как искушенный софист и при выдвижении тезиса, и при его опровержении. Впрочем, в эленктической процедуре этот ход совершенно обычен [259].

Апория V

В-третьих, очевидно, что в Академии обсуждались разные виды этого софизма: чуть ниже (V: 132c12–133a6) Платон приводит еще один его вариант, когда Парменид показывает невозможность для некоего множества подобий быть причастным к некоему образцу-оригиналу в силу сходства. Казалось бы, схема рассуждения та же, но в действительности проводится более общее парадоксальное утверждение о невозможности сходства.

Апория VI

Точно так же рассуждение Парменида о том, что «раб не есть раб господина как такового» (VI:133d7–e2), несомненно, отражает ту же проблематику

---

[259] Это рассуждение Платона вызвало огромную литературу, которая показывает, до какой степени бесплодным для понимания текста может оказаться рассмотрение неких фрагментов текста вне контекста, пусть даже для этого привлекаются современные логические и логико-математические теории. Всплеск невероятного интереса к данному рассуждению положила быстро ставшая знаменитой статья Грегори Властоса (Vlastos G. *The Third Man Argument in the Parmenides // The Philosophical Review*. Vol. 63. 1954. P. 319–349). Властос задается вопросами, значим ли аргумент «третий человек» как аргумент против теории идей и верил ли сам Платон в его значимость; рассматривая структуру аргумента, Властос замечает, что Платон, находясь в некой honest perplexity, не различал принципы т. н. Self-Predication (протяженность сама протяженна) и Nonidentity (протяженность протяженных вещей не тождественна с протяженностью протяженности), но мужественно дал сводку аргументов против своей теории идей и, не понимая истинного характера возражений, все же чувствовал их основательность; см. опровержение позиции Властоса в работе: Mignucci M. *Plato's Third Man Arguments in the Parmenides // Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72, 1990. P. 143–181). О необходимости закрыть вопрос о т. н. «третьем человеке» у Платона см.: Meinwald C. C. *Good-bye to the Third Man* // Kraut R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, 1992. P. 365–396. В заключении статьи Майнуолд поздравляет себя с тем, что ее взгляд на теорию идей Платона совпал со взглядом Джоуэтта, который еще в XIX веке разумно замечал, что в сочинениях Платона теории идей нет в ясном и определенном виде, а ее популярные изложения опираются на несколько пассажей из платоновских диалогов, интерпретируемых вне их поэтического контекста (p. 396).

и ход мысли о соотношении знания общего и частного, что и рассуждение Аристотеля в 1-й книге *Метафизики*: «опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего… врачующий лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом, а Каллия или Сократа, и пр.», и тот, кто со своим знанием общего пытается примениться к частному, неизбежно ошибается[260].

Не нужно доказывать очевидное, а именно что в Академии тема причастности к идеям активно обсуждалась, причем более широко, чем в *Пармениде*. Из тех материалов, которые Платон не учел или не счел нужным ввести в свой диалог, можно привести точку зрения Евдокса, упоминаемую Аристотелем в 13-й книге *Метафизики*. Рассуждая о том, что виды ничего не дают ни для познания, ни для бытия вещей, Аристотель прибавляет: «Правда, можно бы было, пожалуй, подумать, что они причины в том же смысле, в каком примешивание к чему-то белого есть причина того, что оно бело. Но это соображение — высказывал его сначала Анаксагор, а потом Евдокс и некоторые другие — слишком уж шатко, и пр.»[261]

Апории I—II

Теперь обратимся к первой апории, выдвинутой Парменидом: «Каждое приобщающееся приобщается либо к целому, либо к части? Или помимо этого может быть еще какое-то приобщение? — Да какое же может быть еще? — возразил Сократ»[262].

Почему Парменид, выяснив, что Сократ признает «существование неких видов, приобщаясь к которым все другое из здешнего получает их имена»[263], начинает именно с вопроса о целом и части, а Сократ с такой уверенностью отвечает? Согласно проводимому здесь подходу, ответ может быть один: потому что это был самый популярный и разработанный в Академии ход рассуждения о видах, определение которых требовалось дать.

---

260 *Metaph*. 981a15–23: … ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ’ ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ’ ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων ἀλλ’ ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι· ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχῃ τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ’ ἐν τούτῳ καθ’ ἕκαστον ἀγνοῇ, πολλάκις διαμαρτήσεται τῆς θεραπείας, κτλ.

261 *Ibid*. 991a12–18: …οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ’ οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ’ ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον, κτλ.

262 *Parm*. 131a4–7: ἤτοι ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει; ἢ ἄλλη τις ἂν μετάληψις χωρὶς τούτων γένοιτο; Καὶ πῶς ἄν; εἶπεν.

263 *Ibid*. 130e 5–6: …δοκεῖ σοι, ὡς φῄς, εἶναι εἴδη ἄττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα τὰς ἐπωνυμίας αὐτῶν ἴσχειν.

В *Кратиле*, входящем в релевантный контекст *Парменида*, Сократ, еще явно держащий здесь сторону «неподвижников», уверен, что у речи, истинной в целом, должны быть истинными и части[264], то есть отдельные слова, которые, в свою очередь, должны содержать соответствующие целому отдельные буквы[265]. Правильные имена запечатлевают действительное бытие, благодаря чему возможно знание, которое как таковое остается неизменным видом[266]. Хотя буквального совпадения нет, но ход мысли Сократа из *Кратила* вполне соответствует Сократу из первой части *Парменида*: само прекрасное таково, каково оно есть[267], и оно, и вообще ничто другое, оставаясь тем же самым, не выходит за пределы своей идеи[268]; поэтому одни и те же имена правильно отображают все то, что остается в пределах данного рода[269].

В *Меноне* Платон использует «нечто как целое» в том же значении, что и «вид» в первой части *Парменида*, Сократ в *Меноне* не знает, «что такое добродетель», то есть «каково определение добродетели»[270]. Это не мешает Сократу тут же обличить некорректность определения Менона: «Я просил тебя сказать, что такое добродетель вообще, а ты не только не сказал этого, но и стал утверждать, будто всякое дело есть добродетель, если оно совершается с участием добродетели, — так, словно ты уже сказал, что такое добродетель вообще, и потому я должен понять, даже если ты раздробишь ее на части»[271]. Сократ настаивает: «Надо снова задать тебе тот же, первый, наш вопрос: что такое добродетель? Иначе выходит, что все совершаемое с участием добродетели есть добродетель. А ведь это и утверждает тот, кто

---

264 *Crat.* 385c1–3: ΣΩ. Ὁ λόγος δ᾽ ἐστὶν ὁ ἀληθὴς πότερον μὲν ὅλος ἀληθής, τὰ μόρια δ᾽ αὐτοῦ οὐκ ἀληθῆ; ΕΡΜ. Οὔκ, ἀλλὰ καὶ τὰ μόρια.

265 *Ibid.* 434a3–5: …εἴπερ ἔσται τὸ ὄνομα ὅμοιον τῷ πράγματι, ἀναγκαῖον πεφυκέναι τὰ στοιχεῖα ὅμοια τοῖς πράγμασιν, ἐξ ὧν τὰ πρῶτα ὀνόματά τις συνθήσει.

266 *Ibid.* 440a6b2: …οὐδὲ γνῶσιν εἶναι φάναι εἰκός… εἰ μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει. εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ τοῦτο, ἡ γνῶσις, τοῦ γνῶσις εἶναι μὴ μεταπίπτει, μένοι τε ἂν ἀεὶ ἡ γνῶσις καὶ εἴη γνῶσις. εἰ δὲ καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος μεταπίπτει τῆς γνώσεως, ἅμα τ᾽ ἂν μεταπίπτοι εἰς ἄλλο εἶδος γνώσεως καὶ οὐκ ἂν εἴη γνῶσις, κτλ.

267 *Ibid.* 439d5–6: …αὐτό… τὸ καλὸν… τοιοῦτον ἀεί ἐστιν οἷόν ἐστιν.

268 *Ibid.* 439e 3–5: …εἰ δὲ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει καὶ τὸ αὐτό ἐστι, πῶς ἂν τοῦτό γε μεταβάλλοι ἢ κινοῖτο, μηδὲν ἐξιστάμενον τῆς αὐτοῦ ἰδέας.

269 *Ibid.* …ἐξ ἑκάστου γένους ἕτερον τοιοῦτον ἔκγονον… κλητέον δὴ ταὐτὰ ὀνόματα. Ср.: *Ibid.* 393c1: τοῦ γένους ἔκγονον τὴν φύσιν и 392c7–8: род мужей и род жен в целом (ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν γένος).

270 *Meno* 71b2–4: ἐμαυτὸν καταμέμφομαι ὡς οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν· ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστιν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;

271 *Ibid.* 79b7–c3: …ἐμοῦ δεηθέντος ὅλον εἰπεῖν τὴν ἀρετήν, αὐτὴν μὲν πολλοῦ δεῖς εἰπεῖν ὅτι ἐστίν, πᾶσαν δὲ φὴς πρᾶξιν ἀρετὴν εἶναι, ἐάνπερ μετὰ μορίου ἀρετῆς πράττηται, ὥσπερ εἰρηκὼς ὅτι ἀρετή ἐστιν τὸ ὅλον καὶ ἤδη γνωσομένου ἐμοῦ, καὶ ἐὰν σὺ κατακερματίζῃς αὐτὴν κατὰ μόρια. В переводе С. А. Ошерова ошибка («…а я понял это, хоть ты и раздробил ее на части»).

говорит, будто все совершаемое по справедливости и есть добродетель»[272]. И когда Сократ говорит μετὰ μορίου ἀρετῆς πᾶσα πρᾶξις ἀρετὴ ἂν εἴη, это значит, что есть добродетель в целом и части добродетели. «Так не думай же, мой милый, — продолжает Сократ, — будто ты, пока мы исследуем, что такое добродетель вообще, хоть кому-нибудь объяснишь это, если, отвечая, будешь говорить о ее частях, и пр.»[273] По существу, ζητουμένης ἀρετῆς ὅλης ὅτι ἐστὶν означает «каково определение добродетели как вида», — то есть того самого целого, от которого получают имя отдельные добродетельные поступки, и пр.

В отличие от отдельных замечаний о целом и частях в *Кратиле* и *Меноне*, бесконечные рассуждения о части и целом в *Теэтете* показывают, что в период его создания эта пара была одной из самых рассматриваемых в Академии. В частности, для Платона не секрет, что целое — это нечто большее, чем собрание частей, но здесь же идет речь о том, что данное целое определяет свои части. Сократ рассуждает: «Если есть части, то целое неизбежно есть совокупность этих частей. Или ты возникающее из частей целое толкуешь как единый вид, отличный от совокупности частей?». Юный Теэтет, не сомневаясь, отвечает согласием[274], что подтверждает наше понимание целого в *Меноне* и показывает, что юный Сократ в *Пармениде* также об этом знает. В *Теэтете* рассмотрено соотношение целого и всего[275] (что будет использовано во второй части *Парменида*); развит затронутый в *Кратиле* вопрос о слоге как целом и буквах как его частях[276]; ставится вопрос об определении целого через полный набор его элементов (это называется «путь к целому через элементы»[277]), а также об определении с помощью указания вида и отличительного признака определяемого, например Солнца как самого яркого из тех светил, что движутся по небу вокруг Земли[278].

---

272 *Meno* 79c4–7: τί ἐστιν ἀρετή, εἰ μετὰ μορίου ἀρετῆς πᾶσα πρᾶξις ἀρετὴ ἂν εἴη; τοῦτο γάρ ἐστιν λέγειν, ὅταν λέγῃ τις, ὅτι πᾶσα ἡ μετὰ δικαιοσύνης πρᾶξις ἀρετή ἐστιν. τῆς αὐτῆς ἐρωτήσεως, ὦ φίλε Μένων, τί ἐστιν ἀρετή, εἰ μετὰ μορίου ἀρετῆς πᾶσα πρᾶξις ἀρετὴ ἂν εἴη; τοῦτο γάρ ἐστιν λέγειν, ὅταν λέγῃ τις, ὅτι πᾶσα ἡ μετὰ δικαιοσύνης πρᾶξις ἀρετή ἐστιν.

273 *Ibid*. 79d6-e2: ΣΩ. Μὴ τοίνυν, ὦ ἄριστε, μηδὲ σὺ ἔτι ζητουμένης ἀρετῆς ὅλης ὅτι ἐστὶν οἴου διὰ τῶν ταύτης μορίων ἀποκρινόμενος δηλώσειν αὐτὴν ὁτῳοῦν, κτλ.

274 *Theaet*. 204a7–10: Ὅτι οὗ ἂν ᾖ μέρη, τὸ ὅλον ἀνάγκη τὰ πάντα μέρη εἶναι. ἢ καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν λέγεις γεγονὸς ἕν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν; — Ἔγωγε.

275 *Ibid*. 204a11–205a10.

276 *Ibid*. 205a11–e8.

277 *Ibid*. 206e 6–207d2, и 208c6: διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον.

278 *Ibid*. 208d1–3: ...εἰ βούλει, ἡλίου πέρι ἱκανὸν οἶμαί σοι εἶναι ἀποδέξασθαι, ὅτι τὸ λαμπρότατόν ἐστι τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ἰόντων περὶ γῆν, ср.: *Ibid*. 208d6–7: ... τὴν διαφορὰν ἑκάστου ἂν λαμβάνῃς ᾗ τῶν ἄλλων διαφέρει, λόγον, ὥς φασί τινες, λήψῃ. Этот вопрос также имеет отношение к нашей теме, потому что он ставится как

Таким образом, нет сомнения, что ко времени написания первой части *Парменида* проблематика части и целого — одна из наиболее разработанных в Академии. Эти наблюдения обильно подтверждаются материалами из второй части *Парменида*, из *Софиста*, а также из *Топики* и *Метафизики* Аристотеля.

А именно, в самом начале рассуждения второй части *Парменида*, выяснив только, что одно не может быть многим, Парменид тут же переходит к обсуждению целого—части и возобновляет его в дальнейшем в каждой посылке, исходящей из бытия одного[279].

Часть *Софиста*, посвященная рассмотреннию единого и бытия, отражает полемику, следы которой мы находим и у Аристотеля, приводившего мнение тех, кто пытался различить единое и бытие[280]; а переходом к рассуждению о бытии и небытии как раз и служит пассаж о целом и части. Чужеземец предлагает выяснить у признающих только единое, не называют ли они нечто и бытием, и отмечает, что им нечего ответить, поскольку для одного и того же они применяют два имени[281]. Продолжая вести диалог с признающими единое, Чужеземец спрашивает: «Отлично ли целое от единого бытия или они признают его тождественным с ним?»; для поддерживающего беседу Теэтета очевидно: сторонники этого взгляда признают, что единое бытие тождественно некоему целому; Чужеземец ради подтверждения этого прямо цитирует стихи самого

вопрос об отношении «каждого данного» (ἑκάστου) и «всего другого» (τῶν ἄλλων) из относящегося к данному виду.

279 См.: *Parm*. 137c4–d3, 142c6–143a2, 157b7–158b1, 159c4–e2.

280 Ср. в *Метафизике* (III, 4): «Особенно трудно исследовать и в то же время совершенно необходимо для познания истины знать, есть ли сущее и единое сущности вещей и каждое ли из них есть не нечто иное, а именно одно — единое, другое — сущее, или же нужно выяснить, что же такое сущее и единое, поскольку считают, что в их основе лежит другая природа. Относительно природы сущего и единого придерживаются разных взглядов. Платон и пифагорейцы полагают, что сущее и единое не есть нечто иное, а что природа их состоит в том, чтобы быть единым и сущим» (Aristot. *Metaph*. 1001a4–12: Πάντων δὲ καὶ θεωρῆσαι χαλεπώτατον καὶ πρὸς τὸ γνῶναι τἀληθὲς ἀναγκαιότατον πότερόν ποτε τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν τι ὂν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὂν ἐστιν, ἢ δεῖ ζητεῖν τί ποτ᾽ ἐστὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως. οἱ μὲν γὰρ ἐκείνως οἱ δ᾽ οὕτως οἴονται τὴν φύσιν ἔχειν. Πλάτων μὲν γὰρ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὂν οὐδὲ τὸ ἓν ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὔσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἑνὶ εἶναι καὶ ὄντι). Не будем обсуждать, корректно ли отразил Аристотель мысль Платона, поскольку для нас сейчас важно только то, что речь идет об некой проблеме, обсуждавшейся ἐν κοινῷ в Академии.

281 *Soph*. 244b9–c9: "Ἓν πού φατε μόνον εἶναι;" — "Φαμὲν γάρ," ..."Τί δέ; ὂν καλεῖτέ τι;"... — Ναί. — "Πότερον ὅπερ ἕν, ἐπὶ τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι δυοῖν ὀνόμασιν, ἢ πῶς;" ... Τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστόν που.

Парменида[282] и продолжает: «Будет ли теперь бытие, обладающее, таким образом, свойством единого, единым и целым или нам вовсе не следует принимать бытие за целое?.. Ведь если бытие обладает свойством быть как-то единым, то оно уже не будет тождественно единому и все будет больше единого, и пр.»[283].

Таким образом, центральная часть *Софиста* очевидным образом имеет в виду рассмотрение части и целого, то есть проблемы, рефлексы которой очевидны и в *Тэетете* и в *Пармениде*, но только *Софист* отражает более развитой характер рассмотрения всего комплекса связанных с этим вопросов.

Аристотель в *Топике* (VI 13) приводит несколько примеров, не позволяющих отождествить целое с частями, и ниже рассматривает самые разные типы соотношения целого с частями[284], — отметим, что он делает это, рассматривая топы, позволяющие правильно строить определения.

В *Метафизике* укажем только одно место (V 26), во всяком случае, свидетельствующее, что в определенное время вопрос о целом и части вышел из того элементарного состояния, в котором мы застаем его в *Пармениде*, и, будучи всестронне осмыслен, достиг некоего школярски спокойного изложения: «Целым называется то, у чего не отсутствует ни одна из тех частей, состоя из которых оно именуется целым от природы, а также то, что так объемлет объемлемые им вещи, что последние образуют нечто одно; а это бывает двояко: или так, что каждая из этих вещей есть одно, или так, что из всех них образуется одно»[285].

Рассуждение, посвященное невозможности быть причастным части некоего вида, пожалуй, одно из самых ранних, поскольку оно практически полностью воспроизводит ход мысли в *Федоне*, где Сократ разочаровался в возможности прежних объяснений, казавшихся ему удовлетворительными: «...если бы ты признал, что один человек головою больше, а другой меньше, тебе пришлось бы, я думаю, опасаться, как бы не встретить возражения: пре-

---

282 *Soph*. 244d14–e7: Τί δέ; τὸ ὅλον ἕτερον τοῦ ὄντος ἑνὸς ἢ ταὐτὸν φήσουσι τούτῳ; — Πῶς γὰρ οὐ φήσουσί τε καὶ φασίν... καὶ Παρμενίδης λέγει... [далее следует Parm. B 8, 43–46] ...τοιοῦτόν γε ὂν τὸ ὂν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν, κτλ.

283 *Ibid*. 285b4–9: Πότερον δὴ πάθος ἔχον τὸ ὂν τοῦ ἑνὸς οὕτως ἕν τε ἔσται καὶ ὅλον, ἢ παντάπασι μὴ λέγωμεν ὅλον εἶναι τὸ ὄν; ...πεπονθός τε γὰρ τὸ ὂν ἓν εἶναί πως οὐ ταὐτὸν ὂν τῷ ἑνὶ φανεῖται, καὶ πλέονα δὴ τὰ πάντα ἑνὸς ἔσται, κτλ.

284 *Top*. 150a15–17: ὅλως τε ὅσα ἔστιν ἐπιχειρεῖν ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστι τὰ μέρη καὶ τὸ ὅλον, πάντα χρήσιμα πρὸς τὸ νῦν εἰρημένον [sc. ὁρισμόν τινος ἀποδιδόναι]· ἔοικε γὰρ ὁ οὕτως ὁριζόμενος τὰ μέρη τῷ ὅλῳ ταὐτὰ φάσκειν εἶναι. И далее в той же и следующей главе — множество других случаев (вплоть до 151b24).

285 *Metaph*. 1023b26–29: Ὅλον λέγεται οὗ τε μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει, καὶ τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα ὥστε ἕν τι εἶναι ἐκεῖνα· τοῦτο δὲ διχῶς· ἢ γὰρ ὡς ἕκαστον ἓν ἢ ὡς ἐκ τούτων τὸ ἕν.

жде всего в том, что большее у тебя есть большее, а меньшее — меньшее по одной и той же причине, а затем и в том, что большее делает большим малое, — ведь голова-то мала! А быть большим благодаря малому — это уж диковина!»[286]

Апория IV

Нам осталось рассмотреть апорию о невозможности приобщения к виду как к мысли. Для этой части, пожалуй, труднее всего найти релевантный контекст. Но, с другой стороны, именно здесь перед нами тот случай, когда Платон устами юного Сократа как раз просто логически развивает предшествующий тезис (III). В предшествующей апории процедура усмотрения некой единой идеи, возникающей на фоне множества, описана совершенно четко: ты будешь обнаруживать возникновение новой идеи, «ежели ты всякий раз будешь взирать душой»[287] на вновь возникающее новое множество. Сократ совершенно правильно хочет остановить бессмысленный процесс: поскольку вся процедура протекает в душе, там и следует оставить единственный раз возникшую идею и не создавать нового разнородного множества, то есть состоящего из того, на что душа взирает, и того, что возникает в душе как некая идея, или мысль: так идея-мысль останется одной, и появление все новых множеств прекратится.

И тут уже платоновскому Пармениду нужно найти новый ход мысли, и ради этого Платон — единственный, как представляется, раз в этом диалоге — опирается на текст «исторического» Парменида. Рассмотрим данное рассуждение: если некий вид есть мысль, причем мысль о чем-то существующем, то все то, что мыслится данной мыслью как имеющее нечто общее (некую одну идею, то есть то одно, что усматривается в каждом данном множестве предметов одного вида), должно быть того же вида, что и охватывающая его мысль. Итак, если вид для некоего множества — мысль, все его элементы необходимо должны принадлежать к этому виду, то есть должны быть мыслями, и в таком случае все предметы данного вида должны мыслить; в противном случае каждый из множества предметов данного вида хотя и будет мыслью, но не будет мыслить.

Тождество мысли (νόημα) и предмета мысли — один из главных тезисов «исторического» Парменида. Само слово νόημα — из поэтического словаря (Гомера, Гесиода, элегиков и Парменида); оно всего 12 раз встречается в платоновском корпусе, из них 6 раз — в нашем *Пармениде* и дважды — в цитате

---

[286] *Phaed.* 100a6–b2: « …ἐὰν τῇ κεφαλῇ μείζονά τινα φῇς εἶναι καὶ ἐλάττω, πρῶτον μὲν τῷ αὐτῷ τὸ μεῖζον μεῖζον εἶναι καὶ τὸ ἔλαττον ἔλαττον, ἔπειτα τῇ κεφαλῇ σμικρᾷ οὔσῃ τὸν μείζω μείζω εἶναι, καὶ τοῦτο δὴ τέρας εἶναι, τὸ σμικρῷ τινι μέγαν τινὰ εἶναι· ἢ οὐκ ἂν φοβοῖο ταῦτα.

[287] 132a6–7: ἐὰν… τῇ ψυχῇ ἐπὶ πάντα ἴδῃς.

из Парменида в *Софисте*[288]. Поэма Парменида была в поле зрения Платона уже во время написания *Теэтета*. И хотя Платон нигде не цитирует текста поэмы, где сформулирован тезис о тождестве бытия и мышления, но наше рассуждение из *Парменида* очевидным образом опирается на него: в самом деле, когда платоновский Парменид предлагает Сократу признать, что нет мысли без предмета мысли, что мысль мыслит нечто сущее, — это прямо отсылает нас к соответствующему фрагменту поэмы Парменида[289].

3.2.1.6. Заключение о композиции первой части *Парменида*

Итак, целью данного рассмотрения было показать, что в основе композиции первой части *Парменида* не лежит некая логическая конструкция: здесь, как и в прочих апоретических диалогах, Платон собирает ряд определений некоего понятия и приводит материал, который обосновывает их, а затем отыскивает в предложенных определениях недостатки, позволяющие их опровергнуть. Пример такого построения дает, например, как мы указывали, *Хармид*, *Лисид* или *Евтидем*; но у первой части *Парменида* есть своя особенность.

Как мы предполагаем, Платон собирался в *Пармениде* рассмотреть позицию «неподвижников» и привлечь ради этого Парменида таким же образом, как для изложения позиции «текучих» в *Теэтете* им был привлечен Протагор, которого Сократ и опровергал, и защищал. Но вместо этого в *Пармениде* юный Сократ сам формулирует концепцию отдельных видов, вопрос о причастности которым подвергнут Парменидом критическому рассмотрению. Мы предположили здесь композиционный сбой, зримый шов, свидетельствующий о перекройке первоначального замысла. Но дальнейшее развитие показывает, что Платон, даже оставив прежний замысел, остался верен основной идее школьных диалогов: отразить ситуацию диспутов в Академии. Поэтому в основе композиции первой части лежит именно эта стихия школьных академических обсуждений, но никак не традиция собственно парменидовского метода[290], так или иначе восстанавливаемая Плато-

---

288 *Soph*. 237a8–9=258d2–3 (B7, 1–2): Οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῇ, φησίν, εἶναι μὴ ἐόντα· // ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.

289 Parm. B8, 34–36: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα. // οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧι πεφατισμένον ἐστιν, // εὑρήσεις τὸ νοεῖν, κτλ. Ср.: *Parm*. 132b4–c2: νόημα… τινός… ὄντος.

290 См.: Scolnicov S. *Plato's Parmenides. Translated with an Introduction and Commentary*. Univ. of California Press, 2003. P. 6–8. Опираясь на традиционное представление о ранних апоретических диалогах, использующих эленктический метод, автор, ссылаясь на Робинсона, Райла и Властоса, рассуждает о том, что диалектика Сократа многим обязана элеатской логике, строгие правила которой оказываются релевантны и для позднего *Парменида*; апоретическая первая часть построена в «подлинной элеатской манере» (p. 22); в первой части проведено жесткое про-

ном, и вообще не воспроизведение им философского подхода Парменида и Зенона[291].

Итак, замысел Платона создать после *Теэтета* текст, посвященный «неподвижиникам», очевидно не удавался. Во-первых, для Платона при ближайшем рассмотрении оказалась неприемлема главная установка Парменида, признававшего неподвижное единое бытие и выразившего это в своей поэме. Вместе с Академией, погруженной в бесконечные диспутации, Платон выбирает из текстов прежних авторов тезисы для обсуждения и отыскивает способы их защиты и опровержения. Ближайший пример этой процедуры дает, как уже говорилось, *Теэтет*. Платон подвергает позицию Парменида критике в *Софисте*, но нигде в известных нам текстах не предлагает подборку неких тезисов в ее защиту. Мы предполагаем, что начало *Парменида* свидетельствует о том, что Платон, дав слово Зенону, намеревался привести аргументы в защиту Парменида, но вместо этого от лица Парменида дает вполне серьезную критику собственных представлений о видах-идеях. Позднее, критикуя Парменида в *Софисте*, Платон вместе с тем показывает, что его главный интерес теперь сосредоточен на новом методе определения, методе диэрезы: именно *Софист* продолжает рассмотрение главного вопроса *Теэтета*, связанного с необходимостью дать верифицируемый метод определения. От этой проблемы Платон, включившись в полемику по вопросу о причастности, ушел в *Пармениде* (в нынешней первой части), убедившись, что невозможно добиться ее решения с помощью признания отдельных видов.

Отважимся сказать, что диалог *Парменид* оказался на обочине платоновских подходов к проблеме определения. Нельзя не согласиться с Робинсоном, утверждавшим, что Платон нигде в своих позднейших диалогах не отвечал на аргументы *Парменида* из первой части[292]. Между *Теэтетом*

тивопоставление «гомогенной» и «гетерогенной» онтологии (для чего, например, Скольникову приходится противопоставить сравнение с днем как гетерогенное сравнению с парусом как гомогенному), что и задает ее структуру, и пр.

291 На этом — в особенности выразительно по отношению ко второй части диалога — настаивает Люк Бриссон (Brisson L. Platon: *Parménide*, Traduction, introduction et notes. Paris: GF-Flammarion, 1999². P.44).

292 Robinson R. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1953². P. 223. Основная направленность тезисов Робинсона о *Пармениде* (в первой части Платон критикует собственную теорию форм и нигде не отвечает на эту критику, вторая часть не содержит никакого положительного учения или указаний на некий метод) во всяком случае вполне корректна — в отличие от представления Робинсона о «ранних» диалогах Платона и эволюции платоновской диалектики. В частности, Робинсон правильно настаивает на серьезности аргументов Платона, но его критике представления Чернисса о пародийном характере аргументации в первой части *Парменида* (p. 234–237) недостает представления о том, что элемент пародии у Платона всегда присутствует, поскольку текст его школьных диалогов

и прямо продолжившим его *Софистом* Платон еще находился в некой неопределенности. Но при этом Платон, разумеется, никак не мог отказаться от стихии диалектических рассуждений, хотя диалектика в Академии у него на глазах теряла те возвышенно-мечтательные черты, которыми Платон наделил ее в *Государстве*, и стремительно превращалась в аристотелевскую топику. Но ведь и топика полезна прежде всего для упражнений! Платон не понимает, что Аристотель не конструирует некий метод, а прежде всего анализирует несовершенство существующих методов рассуждения в Академии и у мегариков: Аристотель критикует те или иные рассуждения не с точки зрения некоего абстрактного искусства рассуждения, диалектики, без которой не может быть философии, а с точки зрения правил открытой им логики. И Платон решается дать урок Аристотелю, предложив во второй части диалога универсальную сводку всех ходов мысли о любом одном, то есть задав некую полную схему такого рассуждения, предпринимаемого ради подготовительного упражнения незрелых философов.

Тем самым Платон делает то, чего до сих пор никогда не делал в школьных диалогах: он наконец дает образец некоего сводного рассуждения в качестве ответа на упреки, подобные тем, которые были предъявлены Сократу в *Клитофонте*. Правда, открытый урок для немногих дает не Сократ, а Парменид, который в ответ на вопрос «как нужно упражняться в диалектике» вначале дает скромную сводку неких правил, а затем и пример такого упражнения.

3.2.2. Рамка 4 и композиция второй части

Апоретический диалог *Парменид* мог бы закончиться на Ἀληθῆ λέγεις (135c4) или на какой-то сходной реплике, завершающей беседу. Но введение второй части потребовало расширения рамки ради добавления беседы Парменида с Аристотелем, хотя это так и не привело к завершению диалога. В особенности на фоне подчеркнутой связи *Теэтета* и *Софиста*, ссылающихся на давнюю беседу Парменида, незавершенность текста самого диалога *Парменид* бросается в глаза. Рассмотрим фрагмент рамки, соединяющий первую и вторую части диалога.

3.2.2.1. Рамка 4

Парменид говорит о том, что без идей нельзя заниматься философией и что нужны упражнения, без которых нельзя давать определения видов. Эту неопытность юный Сократ обнаружил в неких беседах с Аристотелем, которые накануне застал Парменид. Конечно, можно предположить, что Платон

по своей задаче призван воспроизводить некие бывшие в Академии дискуссии и откликаться на них.

нарисовал эту картину, увидев, что некий его адепт в Академии не мог защитить теорию идей перед Аристотелем... Но не будем прибегать к такому предположению (хотя оно не невероятно): во-первых, оно слишком прямолинейно и при этом недоказуемо; во-вторых, в нем нет необходимости, поскольку общая ситуация появления второй части и без того совершенно прозрачна.

Платон совершенно отчетливо указывает задачу второй части: здесь идет речь не о защите «теории идей», но о необходимости некоего упражнения. Искусственность ссылки на беседу юного Сократа с неким Аристотелем, которую Парменид слышал накануне, очевидна, и нужна она только ради ранее не предполагавшегося развития рамки: в самом деле, в какой философской школе в Афинах середины V века мог подслушать эту беседу Парменид, приехавший на Панафинеи и поселившийся в частном доме Пифодора?.. — Но то, что трудно (невозможно) представить в середине V века, было вполне обычным в середине IV[293]. К тому же ссылка на эту беседу оправдывает выбор нового собеседника с именем Аристотель, которое говорит само за себя[294].

Обратим внимание на эту подчеркнутую Платоном необходимость упражнения и спросим себя: говорил ли Платон раньше о таком понимании диалектики? Тезис «нужно рассматривать не только выводы из предположения, что любое нечто существует, но также предположить, что то же самое не существует, — чтобы больше поупражняться»[295] необычен для Платона, но совершенно обычен для софистов: Парменид и Мелисс пишут о бытии, а Горгий — о небытии, причем именно в качестве упражнения; Протагор — автор трактата по антилогическому искусству; сборник материалов для упражнения такого рода — *Двойные речи*...

Платон очевидным образом приобщился к рассуждениям pro et contra в *Теэтете*, но еще в *Государстве* он говорил о диалектике как о том, к чему не следует допускать молодых людей, которые своими доводами, «словно щенки, разрывают на части всех»[296], кто в поле их зрения. Тем не менее «лаконский щенок»[297] Сократ вызывает восхищение Зенона и Парменида,

---

293 Ср. выше, 2.5.1, цитату из комедии Эпикрата, где Платон на Панафинеи терпеливо рассматривает с учениками определение тыквы путем диэрезы.

294 Нельзя всерьез принимать ремарку Люка Бриссона, указавшего на отсутствие связи между бледным персонажем *Парменида* и гениальным учеником Платона (Platon: *Parménide...*, p. 14).

295 *Parm.* 135e 8–136a2: χρὴ... καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.

296 *Resp.* 539b2–7: ...οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἕλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεί.

297 *Parm.* 128c1: ὥσπερ γε αἱ Λάκαιναι σκύλακες.

и Парменид советует ему побольше упражняться в диалектике, не дожидаясь для этого тридцати лет. И с юнейшим Аристотелем Парменид ведет самое антилогическое из всех возможных антилогических рассуждений, от которых так остерегал своих слушателей Сократ в том же *Государстве*.

Сократ времен *Государства* был уверен, что без предварительных занятий математикой нельзя подступаться к диалектике, позволяющей подняться до истинного бытия. Но именно об упражнениях прежде всего говорит Аристотель, указывая цель диалектики в специально посвященном ей трактате — *Топике*. Конечно, Парменид в одноименном диалоге — не Сократ *Государства* (не говоря уже о Сократе *Федона*); но, с другой стороны, и диалектика Парменида, образец которой дан во второй части, не имеет ничего общего с диалектикой *Государства*: там Платон знает, что «при частых и всевозможных опровержениях человек... падет так низко, что будет придерживаться мнения, будто прекрасное не более прекрасно, чем безобразно», и то же самое относится и к справедливости и благу; а в *Пармениде*, пристраивая к апоретическому диалогу некий положительный образец новой диалектики, Платон занят построением полного набора именно всевозможных опровержений, виды которых столь успешно изучает Аристотель, хорошо знающий пользу диалектики для упражнений[298].

Конечно, Сократ в *Евтидеме* (и Платон вместе с ним) иронизирует, когда зовет Критона поучиться у Евтидема и Дионисодора; но тому же Критону он советует не обращать внимания на то, хороши или нет люди, занимающиеся философией, а упражняться в самом этом деле, если оно того стоит[299]. Но после *Евтидема* и вплоть до первой части *Парменида* Платон действительно многому научился у софистов и эристиков, и очень похоже, что ко времени написания второй части *Парменида* он решил развить и обобщить этот опыт. Эволюция Платона налицо. И если первая часть *Парменида* так или иначе сопоставима с *Государством* и еще связана с проверкой некоторых его конструкций, то вторая часть исходит из совсем другого опыта академических дискуссий и отражает именно его. Поэтому сейчас важно убедиться в том, что искусственность присоединения второй части отразилась на структуре рамки.

Не в последнюю очередь этот переход к отличным от первой части диалектическим процедурам виден в рекомендациях Парменида, корректи-

---

298 *Top*. 101a28–30: ὅτι μὲν οὖν πρὸς γυμνασίαν χρήσιμος [sc. διαλεκτικὸς συλλογισμὸς], ἐξ αὐτῶν καταφανές ἐστι· μέθοδον γὰρ ἔχοντες ῥᾷον περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν δυνησόμεθα. Ср.: *Ibid*. 108a12–13: μάλιστα δ' ἐν τοῖς πολὺ διεστῶσι γυμνάζεσθαι δεῖ, и пр.

299 *Euthyd*. 272b1–d6; ср. завершение диалога, 307b6-c4: ...ἐάσας χαίρειν τοὺς ἐπιτηδεύοντας φιλοσοφίαν, εἴτε χρηστοί εἰσιν εἴτε πονηροί, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα βασανίσας καλῶς τε καὶ εὖ, ἐὰν μέν σοι φαίνηται φαῦλον ὄν, πάντ' ἄνδρα ἀπότρεπε, μὴ μόνον τοὺς ὑεῖς· ἐὰν δὲ φαίνηται οἷον οἶμαι αὐτὸ ἐγὼ εἶναι, θαρρῶν δίωκε καὶ ἄσκει, τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο, αὐτός τε καὶ τὰ παιδία.

рующих материал первой части. Метод Зенона правилен, но — недостаточен, потому что нужно предполагать не только бытие, но и небытие любой данности, в частности того же множества, и рассматривать любое нечто как по отношению к нему самому, так и ко всему остальному[300]. Это требование — безусловная новость для Платона, причем оно появляется только во второй части и с первой никак не соотнесено.

Но именно это новое требование можно сопоставить с *Теэтетом*, где Сократ и Теэтет, сведущий в новых правилах ведения беседы, задаются буквально этими же вопросами. В третий раз упомянув Парменида, внушающего ужас, заметив, что с ходу нельзя понять ни его слов, ни их смысла, а также выразив опасение, что рассмотрение его взглядов отвлечет от рассматриваемой темы знания[301], Сократ спрашивает у Теэтета, с помощью какого органа чувств душа рассматривает бытие и небытие, подобие и неподобие, четное и нечетное, прекрасное и безобразное, благо и зло, подобное и неподобное, тождество и различие, и, отвечая на эти вопросы, выясняет, что она делает это сама по себе. Сущность всего этого душа рассматривает путем сопоставления противоположностей друг с другом[302]: сталкиваясь с разными чувственными качествами, она понимает, что они такое, если сравнивает их между собой уже без помощи чувств[303].

Может показаться, что новости *Теэтета* — недостаточность чувств и необходимость сравнивать пары противоположностей самой по себе душой — невелики по сравнению, например, с *Федоном*, где Платон уже твердо знает, что «в размышлении... — и только в нем одном — раскрывается перед нею [sc. душой] что-то от [подлинного] бытия... И лучше всего мыслит она, конечно, когда ее не тревожит ничто из того, о чем мы только что говорили, — ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, и пр.»[304] Но если в *Федоне* Платона нисколько не заботит обоснование того, почему размышление выходит за пределы чувственной сферы, и он не по-

---

300 *Parm.* 136a1: εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο, 136a5–7: καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἑνὶ πρός τε αὑτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά.

301 *Theaet.* 184a1–3: φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα, καὶ τὸ μέγιστον, οὗ ἕνεκα ὁ λόγος ὥρμηται, ἐπιστήμης πέρι τί ποτ' ἐστίν, ἄσκεπτον γένηται ὑπὸ τῶν ἐπεισκωμαζόντων λόγων, εἴ τις αὐτοῖς πείσεται, κτλ.

302 *Ibid.* 186a8–b1: ...τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν [sc. ἡ ψυχὴ], ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα.

303 *Ibid.* 186b6–9: ...τὴν... οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὖ τῆς ἐναντιότητος αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

304 *Phaed.* 65c2–7: ...ἐν τῷ λογίζεσθαι εἴπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων... Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῇ, μήτε ἀκοὴ μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδὼν μηδέ τις ἡδονή, κτλ.

казывает здесь, как убедиться в необходимости этого выхода за пределы чувственности, то в *Тэтете* Платон занят именно этим: хотя Тэтет с самого начала считал[305], что душа рассматривает бытие и небытие, подобие и неподобие и пр. сама по себе, Сократ неспешно и последовательно показывает ему, где, оставаясь в области чувственно воспринимаемого, перестают работать органы чувств (зрение не видит слышимого, и слух не слышит видимого, и пр.) и где поэтому оказывается необходима мысль как таковая; и он разъясняет, как работать с этим мыслимым: нужно ставить вопрос не о знании и незнании, а о бытии и небытии и сопоставлять понятия между собой[306], понимая при этом, что, когда мы ощущаем или мним нечто, мы ощущаем или мним нечто одно[307]... От этого рассуждения в *Тэтете* до максимально обобщенного рассуждения о самих по себе одном и бытии — один шаг, и этот шаг был сделан во второй части *Парменида*.

Как беседа с Сократа с Тэтетом, так и беседа Парменида с Аристотелем — диалектическая беседа ради исследования. У Аристотеля в *Топике* (VIII 5) есть топы, касающиеся «диалектических бесед, в которых рассуждают не ради спора, а ради приобретения навыка или исследования», причем топы как для вопрошающего, так и для отвечающего[308]. Парменид у Платона действует как описанный Аристотелем диалектик, который знает, что нельзя беседовать и упражняться с кем попало[309]; он занят тем, чтобы «установить, в каком порядке и как задавать вопросы» (а это, по Аристотелю, «задача одного лишь диалектика, ибо все это обращено к другому лицу; философа же, т. е. ведущего исследование для себя, это нисколько не занимает, лишь бы были истинны и известны [посылки], посредством которых делается умозаключение»[310]); при этом положения, которые выдвигает Парменид — именно диалектические, то есть те, на которые «можно отвечать да или нет»[311]; он «располагает многими определениями» и владеет «доводами, на кото-

---

305 *Theaet.* 185d8: ...μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν...

306 *Ibid.* 188c9–d1: ...οὐ... κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι ἰόντας, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶναι καὶ μή; ср. выше, 186b7–9: ...ἡ ψυχὴ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

307 *Ibid.* 188e10–189a8: Ὁ... ἕν γέ τι ὁρῶν ὄν τι ὁρᾷ... ὁ... τι ἀκούων ἕν γέ τι ἀκούει καὶ ὄν... ὁ ἁπτόμενος δή του ἑνός γέ του ἅπτεται καὶ ὄντος... Ὁ δ᾽ ἕν τι δοξάζων οὐκ ὄν τι.

308 *Top.* 159a32–37: ἐν... ταῖς διαλεκτικαῖς συνόδοις τοῖς μὴ ἀγῶνος χάριν ἀλλὰ πείρας καὶ σκέψεως, κτλ.

309 *Ibid.* 164b8–9: Οὐχ ἅπαντι... διαλεκτέον, οὐδὲ πρὸς τὸν τυχόντα γυμναστέον.

310 *Ibid.* 155b9–12: τὸ... ταῦτα τάττειν καὶ ἐρωτηματίζειν ἴδιον τοῦ διαλεκτικοῦ· πρὸς ἕτερον γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον. τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ζητοῦντι καθ᾽ ἑαυτὸν οὐδὲν μέλει, ἐὰν ἀληθῆ μὲν ᾖ καὶ γνώριμα δι᾽ ὧν ὁ συλλογισμός, κτλ.

311 *Ibid.* 158a15–17: ἔστι... πρότασις διαλεκτικὴ πρὸς ἣν ἔστιν ἀποκρίνασθαι “ναί” ἢ “οὔ”.

рые чаще всего наталкиваются» в рассуждениях[312]; он в состоянии «усмотреть и то, что вытекает из признания предположения, и то, что вытекает из отрицания его» (кстати сказать, это, по Аристотелю, важно и «для познавания и философского понимания»)[313], и пр.; и юный Аристотель ведет себя в соответствии с топами для отвечающего: если сказанное ему неясно, то он говорит без колебания, что он не понимает, и он противится «там, где говорят неясно и употребляют многозначные выражения»[314]; чтобы не выглядеть глупым, замечает, что сомнительный тезис кажется неправильным[315]; и пр.

Именно эта описанная в *Топике* (и *Софистических опровержениях*) стихия академических бесед и служит лучшим фоном для второй части *Парменида*. И если преимущественные «виды» первой части — прежде всего «справедливое», «прекрасное» и «благое», то во второй части с помощью нового метода предлагается исследовать вопросы о сходном и «несходном, и о движении и покое, и о возникновении и уничтожении, и о самом бытии и небытии»[316]. Это темы академических дискуссий, важные для *Парменида*, не менее важны для постоянно анализировавшего их Аристотеля.

Я не думаю, что можно без натяжек объяснить, почему в некоем едином и однородном тексте, имеющем заранее продуманную композицию и некую внутреннюю логику развития, Пармениду понадобился вдруг новый собеседник, да еще с именем Аристотель, когда для этого подходил и прежний, который до сих пор был вполне исправен и заслужил от умудренных элейцев одни похвалы. Поэтому не некая внутренняя логика перехода от первой части ко второй, а именно изменение характера академических дискуссий при Аристотеле очевидным образом повлияло на Платона при создании второй части *Парменида*.

---

312 *Ibid*. 163b17–21: Πρός τε τὰ πλειστάκις ἐμπίπτοντα τῶν προβλημάτων ἐξεπίστασθαι δεῖ λόγους, καὶ μάλιστα περὶ τῶν πρώτων θέσεων· ἐν τούτοις γὰρ ἀποδυσπετοῦσιν οἱ ἀποκρινόμενοι πολλάκις. ἔτι τε ὅρων εὐπορεῖν δεῖ καὶ τῶν ἐνδόξων τε καὶ τῶν πρώτων ἔχειν προχείρους, κτλ.

313 *Ibid*. 163b9–11: ...πρός τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν τὸ δύνασθαι συνορᾶν καὶ συνεωρακέναι τὰ ἀφ' ἑκατέρας συμβαίνοντα τῆς ὑποθέσεως οὐ μικρὸν ὄργανον, κτλ.

314 *Ibid*. 160a17–19: Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀσαφῶς καὶ πλεοναχῶς λεγομένων ἀπαντητέον. ἐπεὶ γὰρ δέδοται τῷ ἀποκρινομένῳ μὴ μανθάνοντι εἰπεῖν ὅτι "οὐ μανθάνω", κτλ.

315 *Ibid*. 160a2–3: ...ἐὰν δὲ μὴ δοκοῦν καὶ μὴ πρὸς τὸν λόγον, δοτέον μέν, ἐπισημαντέον δὲ τὸ μὴ δοκεῖν, πρὸς εὐλάβειαν εὐηθείας.

316 *Parm*. 136b4–6: καὶ περὶ ἀνομοίου ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ κινήσεως καὶ περὶ στάσεως καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι...

3.2.2.2. Композиция беседы Парменида и Аристотеля

Прежде чем перейти непосредственно к анализу наиболее пространного раздела *Парменида*, хочу еще раз подчеркнуть, что сейчас речь идет об анализе композиции, то есть о том, имеет ли рассматриваемый текст некую ясную логику построения или не имеет ее. Об этом необходимо напомнить не в последнюю очередь потому, что именно структура этой части *Парменида* и в древности, и у современных исследователей вызывала самые разные интерпретации[317]. Уже одно это обстоятельство заставляет внимательно присмотреться к композиции нашего текста. В связи с этим вернемся к Рамке 4 и еще раз посмотрим, как Парменид анонсирует свое рассуждение.

Анонс рассуждения 2-й части

Предлагаемые Парменидом правила ведения беседы отличают вторую часть и от метода Зенона, и от метода самого Парменида в первой части: «В связи с предположением… о существовании многого нужно рассматривать выводы как для самого многого по отношению к нему самому и к одному, так и для одного — по отношению к нему самому и ко многому; далее, если многого не существует, нужно рассмотреть выводы и для одного, и для многого как по отношению к ним самим, так и по отношению каждого к другому; точно так же, если предположить наличие сходства и отсутствие сходства, то нужно в связи с каждым предположением рассмотреть выводы для того, что предполагалось и для всего остального, причем как по отношению к ним самим, так и каждого к другому. Так же нужно рассуждать и о несходном, и пр.»[318]

Если исходить из этих инструкций, то схема предлагаемого рассуждения для многого—одного должна быть такой:

а) если многое существует, то что из этого вытекает
- 1) для многого по отношению к нему самому,
- 2) для многого по отношению к одному,
- 3) для одного по отношению к нему самому,
- 4) для одного по отношению ко многому;

б) если многого не существует, то что из этого вытекает
- 5) для одного по отношению к нему самому,

---

317 В частности, и в древности и в современности одни усматривали в рассуждении Парменида из второй части восемь положений, другие девять.

318 *Parm.* 136a4–b5: περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως… εἰ πολλά ἐστι, τί χρὴ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἑνὶ πρός τε αὑτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά· καὶ αὖ εἰ μή ἐστι πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἑνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα· καὶ αὖθις αὖ ἐὰν ὑποθῇ εἰ ἔστιν ὁμοιότης ἢ εἰ μὴ ἔστιν, τί ἐφ' ἑκατέρας τῆς ὑποθέσεως συμβήσεται καὶ αὐτοῖς τοῖς ὑποτεθεῖσιν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα. καὶ περὶ ἀνομοίου ὁ αὐτὸς λόγος κτλ.

6) для одного по отношению ко многому,
7) для многого по отношению к нему самому и
8) для многого по отношению к одному[319].

Едва ли в этой схеме принципиально, что в части б) сначала рассматриваются выводы для одного, а затем для многого, тогда как в первой части было наоборот. По всей вероятности, такому же плану рассуждения Платон должен был бы следовать и при рассмотрении любой другой пары понятий; но сначала сравним его со структурой рассуждения, проведенного во второй части *Парменида*[320]:

а) если одно существует, то что из этого вытекает
1) для одного по отношению с нему самому,
2) для одного по отношению ко всему остальному,
3) для многого по отношению к одному,
4) для многого по отношению к нему самому;
б) если одно не существует, то что из этого вытекает
5) для одного по отношению ко всему остальному,
6) для одного по отношению к нему самому,
7) для многого по отношению к одному,
8) для многого по отношению к нему самому.

Отметим, что пункты 2) и 5) очевидным образом исходят из противопоставления одного не многому, а всему остальному; при этом нельзя не отметить, что тем самым анонсированный план уже здесь нарушается. В инструкции Парменида этого указания нет, а между тем и относительно остальных противоположностей встает вопрос: можно ли и их рассматривать таким же образом, то есть рассматривать движение, например, не на фоне покоя, а на фоне всего, что не есть движение; или нужно обязательно рассматривать движение на фоне покоя, сходство — на фоне несходства, и пр.; или для упражнения годится и то и другое, поскольку цель упражнения ближе не уточняется?..

Кроме того Парменид поменял местами пункты 5) и 6): исходя из небытия одного, Парменид сначала рассуждает о неких выводах для всего остального, а потом — для одного. Отметить это нужно для того, чтобы еще раз подчеркнуть нестрогий характер предложенной схемы, значения которой для композиции не следует преувеличивать; этим объясняется и ее несоответствие тому рассуждению, которое Парменид на деле проводит[321]. Вместе с предшествующим замечанием оно позволяет констати-

---

319 Ср.: Meinwald C. *Plato's Parmenides*. Oxford, 1991. P. 37.

320 Ср.: Scolnicov. P. 28; Скольников справедливо обращает внимание на то, что Парменид в пунктах 2 и 5 подменяет «многое» «всем остальным» (the others), но не придает этому значения.

321 На несогласованность с инструкцией самой демонстрации специально обращает внимание К. Майнуолд (Meinwald C. *Plato's Parmenides*. Oxford, 1991. P. 28 sqq.), которая объясняет это некорректным чтением и пониманием текста инструкции,

ровать: во-первых, универсальная методика некоего образцового рассуждения, предлагаемая Парменидом, в действительности не универсальна, и во всяком случае, она не продумана как таковая; во-вторых, нельзя забывать, что ни Платон, ни кто другой никогда не пользовался этой схемой для построения еще хотя бы одного рассуждения. Наше рассуждение навсегда останется единственным, и по его поводу возникает множество разного рода вопросов.

Но как бы там ни было, а предложенный Парменидом пример неких восьми этапов рассуждения о бытии и небытии одного у нас есть, и мы видим, что рассматриваемое одно Парменид у Платона соотнес с неким набором категорий[322] и получил некие выводы, — но что с ними делать дальше, из оборвавшегося диалога Парменида с Аристотелем мы не знаем, и потому трудно сказать, могут ли они помочь, например, дать определение одного или многого (или сходства — несходства, движения — покоя, наконец, бытия — небытия) или его цель просто ознакомить ученика с неким набором категорий и возможностями их рассмотрения?..

I

Но тогда попытаемся убедиться, что Парменид, проводя рассуждение с Аристотелем, делает именно то, что он, анонсируя грядущее рассуждение, описал в своей рекомендации юному Сократу. Начнем с первого положения.

Платон рисует Парменида, который предлагает провести некое упражнение и рассмотреть его собственное положение. Но с каким именно положением «исторического» Парменида можно соотнести тему нашего упражнения? В известном нам тексте поэмы Парменида мы не сталкиваемся с положением «одно есть»: Парменид говорит о том, что можно помыслить только два пути рассмотрения: один путь состоит в том, что «есть» («ἔστιν»), а «не есть» не существует[323]; поэтому следует и говорить, и мыслить «бытие того, что есть», потому что «бытие есть, а ничто не есть»[324].

Точно так же выше Сократ упомянул о тезисе Парменида в его поэме «все есть одно»[325]. Но в дошедших до нас фрагментах поэмы Парменида такого текста тоже нет: Парменид говорит о том, что «ἔστιν», то есть един-

---

которые предлагаются издателями и толкователями. Подробнее см. примечание к 136d7–e7.

322 Заметим, что этот набор категорий (часть—целое, начало—конец, предел—беспредельное, и пр.) ни в одной из восьми посылок не повторился целиком и буквально.

323 B2, 8–9: αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· // ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

324 B6, 8–9: χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, // μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν.

325 *Parm*. 127a8–b1: σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν.

ственно существующая область того, что есть, — «никогда не было и <никогда> не будет, потому что оно есть сейчас, все сразу, одно, сплошное»[326]. Так у Парменида. Но в школьных дискуссиях поэтически глубокомысленный текст Парменида приобрел именно ту форму, в которой его подал юный Сократ. Об этом можем судить по Аристотелю, приводящему мнение тех, кто выстраивает апории на старинный лад (τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς) и потому заблуждается: «Они полагали, что все сущие должны быть одним, самим бытием, если не будет объяснено и опровергнуто положение Парменида "никогда не докажешь того, что не-сущие суть"»[327].

Что же касается того, как подан первый тезис в рассматриваемом рассуждении Парменида из второй части, то и здесь контекст дает тот же Аристотель. О том, насколько активно в связи с Парменидом и Зеноном обсуждались проблемы самого по себе одного и самого по себе бытия, мы можем судить, в частности, по *Метафизике*: например, в связи с Парменидом обсуждается возникновение многого от одного самого по себе, а также рассматривается тезис Зенона об одном самом по себе, которое должно быть ничем в силу неделимости[328]; и здесь же мы находим хорошо известные рассуждения о многозначности глагола «быть»[329], также важные для понимания первого положения.

Ясно, что мы в данном случае намерены не толковать текст *Парменида*, а только хотим показать характер той картины, которую нарисовал Платон во второй части: к историческому Пармениду она не имеет никакого отношения, но оказывается вполне узнаваемой на фоне академических диспутаций, причем определенного периода, а именно после *Теэтета*, когда *Федон* и *Государство* перестают преимущественно вызывать полемический задор, определивший характер и темы первой части *Парменида*.

Первое рассуждение второй части должно было бы рассматривать выводы из положения «одно есть» для одного по отношению к нему самому. Но ниже, начиная второе рассуждение, Платон сам объясняет, что в первом рассуждении, по существу, рассматривалось не положение «одно есть», а положение «одно одно»[330]. Таким образом, Парменид, предложив на-

---

326 *Parm.* B8,5–6 (один из самых популярных и цитируемых фрагментов): οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, // ἕν, συνεχές. См.: O'Brien D. *Le Poème de Parménide: Texte, Traduction et Essai Critique*. — *Études sur Parmenide*. Ed. P. Aubenque. Tome I. Paris: J. Vrin, 1987. P. 28–31

327 Arist. *Met.* 1089a2–4: ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ "οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα".

328 Arist. *Met.* 1001a29–b25 и специально: *ibid.* 1001b4–5: ἐκ τίνος γὰρ παρὰ τὸ ἓν ἔσται αὐτὸ ἄλλο ἕν; а также: *ibid.* 1001b7–8: εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἕν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἂν εἴη.

329 См. прежде всего 7-ю главу 5-й книги *Метафизики* (*Met.* 1017a7–b9).

330 *Parm.* 142c1–2: ...ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἕν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν.

чать с себя и своего положения, сознательно (то есть вполне софистическим образом, а именно играя на многозначности ἐστί) начинает рассмотрение с тезиса, который он сам ниже предлагает понимать как «одно одно». Это утверждение равносильно утверждению «если есть только некий субъект без какого бы то ни было предиката, то его нельзя считать ничем, в том числе и субъектом».

Еще раз подчеркну, что тезис «если есть (=имеется) одно» не имеет отношения ни к одному из тезисов «исторического» Парменида, который на вопрос «что обладает бытием» отвечал «бытием обладает бытие». Но это не имеет отношения и к тому, какой должна быть первая посылка, согласно которой некий предмет рассмотрения (в данном случае — одно) нужно сначала признать существующим. Если бы платоновский Парменид сразу прямо сказал, что рассматривает тезис «имеется одно одно» (= «имеется только одно»), — вывод был бы сразу ясен: если имеется только одно, то ничего другого нет[331]; если имеется только некий субъект, не имеющий предиката, то мы не можем ничего сказать даже о бытии данного субъекта, потому что, просто называя некий субъект, мы вообще ничего не говорим. Но лукавая формулировка, которую Парменид применил, позволяет ему вместо одного совершенно понятного вывода сделать серию квазивыводов, растянув рассуждение путем рассмотрения всех возможных и невозможных предикатов одного и их отрицания.

Но почему Парменид так себя ведет? Вопрос праздный, потому что Парменид объяснил это: он предлагает некое диалектическое рассуждение ради упражнения, и мы видим, что это упражнение весьма полезно, поскольку позволяет ученику ознакомиться со всеми категориями, которые рассматривались в ходе академических диспутов и как таковые — все без исключения — нашли отражение в текстах Аристотеля.

---

[331] Собственно говоря, этот вывод для одного можно было бы считать универсальным, если бы под «одним» понималось «любое одно» (= «любое нечто», «любая данность», в частности «любое имя, относительно которого не делается никакого утверждения или отрицания»), поскольку ни о чем нельзя сказать ничего, если нет ничего другого, каковое о нем можно было бы утверждать или отрицать. Но Платон не делает такого вывода, потому что еще совсем недавно (в период написания *Кратила*) для Платона существовало любое само по себе имя, которое как таковое (= не входя в состав некоего предложения) могло быть правильным или неправильным. Еще раз подчеркнем, что «онтологический» подход к проблеме имени, сохраняющийся у Платона, и отсутствие у него лингвистического и логического понимания высказывания не позволяет усматривать в его коллекции рассуждений об одном, составляющих вторую часть диалога *Парменид*, неких «научных» (в аристотелевском смысле слова) высказываний, а оставляет их все в сфере диалектических (софистических) процедур.

Итак, по плану, предложенному Парменидом, первое рассуждение должно указать выводы из положения «если одно есть» для одного применительно к нему самому, а второе — выводы из того же положения для одного применительно ко многому. Но на самом деле первое рассуждение исходило из положения «если одно — одно» и рассматривало неприменимость к нему ни одной категории, так или иначе применимой ко всему остальному, и только второе рассуждение дает нам то, что по плану следовало рассмотреть первым: «если одно есть (= если одно обладает бытием), то нужно принять выводы из этого положения применительно к одному, каковы бы они ни были»[332]. Нетрудно увидеть, что и это положение также не имеет отношения к историческому Пармениду просто потому, что некая абстракция «одного» не входила в поле зрения Парменида, поскольку для него «одно» было характеристикой бытия наряду с характеристикой «сразу все» и «сплошное». Но обращение к обсуждению данных вопросов Академии сразу меняет ситуацию.

А именно, Аристотель показывает, что некое самостоятельно рассматриваемое «одно» возникает в рассуждении в качестве самого общего рода для любого чувственно воспринимаемого или умопостигаемого предмета. В связи с этим спорили о том, можно ли отделить одно от сущего, то есть от того, что есть: сам Аристотель считал, что это бессмысленно, поскольку, когда речь идет о чем-то сущем, всегда имеется в виду нечто одно, так что сущее и одно — одно и то же[333]; но некие его оппоненты (к числу которых можно отнести платоновского Парменида и так или иначе стоявшего за ним Платона) считали, что одно и сущее можно и нужно развести. Таким образом, перед нами один из эпизодов академических дискуссий, который на свой лад отразили Платон в *Пармениде* (а потом в *Софисте* и *Филебе*) и Аристотель в *Метафизике* (но также и в *Топике*, в трактате *О душе* и др.[334]).

---

332 Ср. формулировку задач второго рассуждения: ἓν εἰ ἔστιν, φαμέν, τὰ συμβαίνοντα περὶ αὐτοῦ, ποῖά ποτε τυγχάνει ὄντα, διομολογητέα ταῦτα (142b3–5).

333 *Metaph.* IV 2, 1003a33–34: Τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν κτλ.; *ibid.* 1003b22–24: τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις, κτλ.

334 См., например, дискуссию о том, можно ли считать одно и сущее родом в *Top.* IV 1, 121a17–18: …κατὰ πάντων γὰρ τῶν ὄντων τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν κατηγορεῖται, κτλ.; ср. также, например: *De anima* II 1, 412b8–9: τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι ἐπεὶ πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως [sc. ἓν καὶ τὸ κυρίως εἶναι].

Специального внимания заслуживает то, что в тексте названо третьим рассуждением[335], а именно развитие темы времени и специальное рассмотрение понятия «вдруг» (ἐξαίφνης)[336]. Л. Бриссон и В. Декари высказали в свое время предположение, что речь идет о третьем этапе второго рассуждения[337]; но именно здесь усматривали начало третьей гипотезы античные платоники, а из современных исследователей, например, издатель и переводчик *Парменида* Огюст Диэс[338]. Для нас в данном случае важно отметить только то, что с формальной точки зрения τὸ τρίτον λέγωμεν допускает такое членение проводимого Парменидом рассуждения, потому что и первые два рассуждения не соответствовали исходно заявленной схеме.

Но и с точки зрения содержательной — а именно из этого исходили, в частности, толкователи Платона в античности — данный фрагмент выделяется как вполне самостоятельный. Не касаясь неоплатонических разработок, отметим, что в этом фрагменте проведен вполне аристотелевский подход к возможности участвовать и не участвовать в бытии: в одно время одно причастно бытию, говорит Парменид, а в другое непричастно, и при этом подчеркивает, что только так (μόνως) это и может быть[339]. Это замечание представляется тем более странным, что чуть выше Парменид заключил: «Одно и по отношению к самому себе, и по отношению ко всему другому и есть, и становится старше и младше; и оно же не есть и не становится ни старше, ни младше ни по отношению к самому себе, ни по отношению ко всему другому»[340]. Данное замечание из третьего (II.2) рассуждения нельзя отнести к предшествующему второму, потому что одновременное наличие и отсутствие одних и тех же свойств (сходства, равенства, и пр.) как раз и было принципиальной характеристикой одного, обладающего бытием, и таков же будет и общий вывод в самом конце диалога. Поэтому заключение о том, что одно может быть причастно или непричастно бытию, только в разное время, как и разработка темы ἐξαίφνης, больше похожи на некую вставку. В самом деле, у Платона нет другой специальной разработки темы ἐξαίφνης, а в Академии она одно время определенно пользовалась популярностью. Об этом

---

335 *Parm.* 155e3: Ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν, κτλ.

336 *Ibid.* 155e3–156a1.

337 Brisson L. Platon: *Parménide*, Traduction, introduction et notes. Paris: GF-Flammarion, 1999². P. 274.

338 Platon, *Œuvres complètes*, tome VIII, 1re partie, *Parménide*, texte établi et trad. par A. Diès, 1923, 2013⁸. P. 99.

339 *Parm.* 155e10:᾿Εν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχει καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχει· οὕτω γὰρ ἂν μόνως τοῦ αὐτοῦ μετέχοι τε καὶ οὐ μετέχοι.

340 *Ibid.* 155c4–7: τὸ ἓν αὐτό τε αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ἔστι τε καὶ γίγνεται, καὶ οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον οὔτ᾽ ἔστιν οὔτε γίγνεται οὔτε αὐτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων.

можно судить не только по знаменитому фрагменту из *Физики* Аристотеля («„Внезапно“ есть то, что выходит из своего обычного состояния в течение неощутимого по своей малости времени, и пр.»)[341], но и по разработке этой темы в *Проблемах*[342].

Цель этих замечаний относительно третьего (II.2) рассуждения-вставки — все та же: показать, что наш текст не создан по некоему заранее принятому плану, но — как и другие школьные диалоги — представляет собой серию откликов на изменение характера и тем академических диспутаций, которые достаточно условно соединены с предварительной схемой.

III

Это также подтверждается третьим по плану, а фактически четвертым рассуждением, посвященным выводам для многого из положения «одно есть». А именно, Парменид начал свое рассуждение об одном с разработки пары «одно—многое»; но, переходя к тому пункту, который должен рассматривать выводы для многого при наличии одного, Парменид вместо этого неожиданно вводит тему «одно — всё другое»: «Не рассмотреть ли теперь, какими свойствами должно обладать все другое, если одно есть?»[343]. Аристотель, весьма податливый в диалоге Платона, соглашается, и Парменид начинает развивать тему, которой до сих пор не касался. Сначала «все другое» рассматривается как «другое, чем одно», затем — как «иное, чем одно», и в качестве такового — как многое[344]. Разъяснений этот ход в самом *Пармениде* не получает, но, опять-таки, обратим внимание, что именно эта тема подробно и специально рассматривается Аристотелем в некоем не дошедшем до нас тексте *Классификация противоположностей* (διαίρεσις τῶν ἐναντίων), но также и в *Метафизике* и: «Единое и многое противолежат друг другу различным образом, и пр.»[345]

---

341 *Phys.* IV 13, 222b14–15: τὸ... ἐξαίφνης τὸ ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκστάν, κτλ.

342 *Probl.* 902a36–39 (внезапные звуки и движения); 941a11–14 (внезапное появление облачности); 955a7 слл. (о внезапных самоубийствах). Эти примеры важны не сами по себе, а как свидетельство научной разработки темы ἐξαίφνης, которой Платон нигде, кроме *Парменида,* не касается.

343 *Parm.* 157b6–7: Τί δὲ τοῖς ἄλλοις προσήκοι ἂν πάσχειν, ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα οὐ σκεπτέον; — Σκεπτέον.

344 *Ibid.* 158b2–3: Τὰ... ἕτερα τοῦ ἑνὸς πολλά που ἂν εἴη.

345 *Metaph.* X 3, 1054a20–21: Ἀντίκειται δὲ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ κατὰ πλείους τρόπους, κτλ.; *Ibid.* 1054b13–15: ...δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἀνόμοιον πολλαχῶς λέγεται. καὶ τὸ μὲν ἄλλο ἀντικειμένως καὶ τὸ ταὐτό, κτλ.; 1054b18–22: τὸ... ἕτερον ἢ ταὐτὸ διὰ τοῦτο πᾶν πρὸς πᾶν λέγεται, ὅσα λέγεται ἓν καὶ ὄν· οὐ γὰρ ἀντίφασίς ἐστι τοῦ ταὐτοῦ, διὸ οὐ λέγεται ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων (τὸ δὲ μὴ ταὐτὸ λέγεται), ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων πάντων· ἢ γὰρ ἓν ἢ οὐχ ἓν πέφυχ’ ὅσα ὂν καὶ ἕν. В этой же главе Аристотель как раз

Если в предшествующем рассуждении речь шла о том, что одно так или иначе причастно бытию, то теперь — о том, что все другое, чем одно, должно быть причастно одному. Но при этом нельзя не отметить, что никаких вопросов, связанных с понятием причастности, теперь перед Парменидом не встает, — как будто первой части и не было: «быть причастным одному необходимо и целому, и части»[346], а каким образом это возможно, — Парменида в данном случае не интересует, Сократ по этому поводу молчит, Аристотель поддакивает.

IV

Рассматривая далее, «какие свойства должно быть у всего другого, чем одно»[347], Парменид, в частности, приходит к выводу, что «все другое не есть многое»[348]. В связи с этим вновь встает вопрос о причастности: выводом из положения «одно есть» применительно ко всему другому оказывается, в частности, то, что все другое не есть ни одно, ни многое, ни целое, ни части — в силу непричастности одному[349]. Даже если мы придумаем для этого замечания некое соответствие рассуждениям о причастности в первой части, самим ходом рассуждения из второй части оно никак не предполагается.

V

Переход к выводам из положения «одного нет» начинается не с выводов для одного применительно к самому одному, а с противопоставления чего-то одного любому другому. Выше речь уже шла о том, что Парменид меняет местами темы 5-го и 6-го рассуждений. И в данном пятом Парменид говорит о «полной противоположности» положений «если ни одного нет» и «если одного нет», что возможно ровно постольку, поскольку, говоря «одно», Парменид имеет в виду «нечто одно». Здесь же Платон проводит замечательные рассуждения о бытии небытия и бытии небытия: одно в качестве некой скрепы своего небытия должно обладать бытием в качестве

и ссылается на свое сочинение *Классификация противоположностей*, специально посвященное теме, которой Платон постояннно занят, но нигде не рассматривает ее систематически: «К единому относится, как мы это описали и в „Перечне противоположностей“, тождественное, сходное и равное, к множеству — разное, несходное и неравное, и пр.» (1054a29–32: ἔστι δὲ τοῦ μὲν ἑνός, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων διεγράψαμεν, τὸ ταὐτὸ καὶ ὅμοιον καὶ ἴσον, τοῦ δὲ πλήθους τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον, κτλ.).

346 *Parm.* 158a6–7: Μετέχειν δέ γε τοῦ ἑνὸς ἀνάγκη τῷ τε ὅλῳ καὶ τῷ μορίῳ.

347 *Ibid.* 159b5: τί χρὴ τὰ ἄλλα τοῦ ἑνὸς πεπονθέναι.

348 *Ibid.* 159d4: Οὐδ᾽ ἄρα πολλά ἐστι τἆλλα.

349 *Ibid.* 159d6–7: οὔτε ἓν οὔτε πολλὰ οὔτε ὅλον οὔτε μόριά ἐστι τἆλλα τοῦ ἑνός, ἐπειδὴ αὐτοῦ οὐδαμῇ μετέχει.

«того, чего нет», то есть быть небытием, — точно так же, как и бытие, чтобы полностью быть, должно обладать небытием в качестве небытия, то есть не быть небытием[350]. Я думаю, это нужно считать неким новым ходом мысли, которого, очевидно, не было в исходном замысле *Парменида*, но который будет успешно развит в *Софисте*.

VI

Итак, то, что должно было бы рассматриваться в 5-м рассуждении, совершенно четко сформулировано в 6-м: «Если одного нет... что исходя из этого должно для него воспоследовать»[351]. По сравнению с предшествующими рассуждениями Парменид не находит какого-то особенного мысленного хода, чтобы показать, что «одно, которого нет, не обладает бытием ни в каком смысле»[352], и вполне в духе предшествующих рассуждений отказывает одному во всех мыслимых предикатах.

VII

Мы уже давно не ожидаем буквального исполнения плана и рассуждения о многом применительно к одному, поэтому и данное рассуждение обо всем другом никак не неожиданность. Вероятно, анонсированный план не предполагал также, что все другое «не будет другим, нежели одно, потому что одного-то как раз и нет»[353], так что рассуждение обо всем другом по отношению к одному обернулось — в силу отсутствия одного — рассуждением обо всем другом по отношению к самому себе; но это во всяком случае хороший ход мысли, позволяющий сделать ряд интереснейших рассуждений обо всем другом, которое может быть другим только по отношению к самому себе.

VIII

Что касается последнего рассуждения обо всем остальном по отношению к нему самому, то, по существу, оно уже проведено при разборе предшествующего положения; поэтому Парменид дает для него некую обтекаемую формулировку («что должно быть, когда одного нет, а все другое, чем одно, есть»[354]), опуская тем самым уточнение «по отношению к нему самому». Парменид вспоминает о многом и говорит о том, что «все другое

---

350 *Parm.* 162a4–6: Δεῖ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι, ὁμοίως ὥσπερ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν ἔχειν μὴ εἶναι, ἵνα τελέως αὖ... ᾖ.

351 *Ibid.* 163c1: ἓν εἰ μὴ ἔστι, φαμέν, τί χρὴ περὶ αὐτοῦ συμβαίνειν;

352 *Ibid.* 164b3: ἓν οὐκ ὂν οὐκ ἔχει πως οὐδαμῇ.

353 *Ibid.* 164c4–5: τοῦ μὲν γὰρ ἑνὸς οὐκ ἔσται ἄλλα, μὴ ὄντος γε.

354 *Ibid.* 165e 2–3: εἴπωμεν, ἓν εἰ μὴ ἔστι, τἆλλα δὲ τοῦ ἑνός, τί χρὴ εἶναι.

не есть ни многое, ни одно»[355], в очередной раз заключает, что, «если одного нет, нет и всего другого»[356] и что «при отсутствии одного нет ничего»[357]. Общее заключение вполне беззубо, и если именно в этом заключается весь урок упражнения, отсутствие комментариев к нему со стороны самого ли Парменида или кого-то из слушателей нельзя считать удивительным.

3.3. Общее заключение о жанре и композиции

Подробное рассмотрение жанра и композиции *Парменида* с очевидностью обнаруживает, что диалог был написан в несколько приемов, причем его цели и задачи менялись по ходу развития академических дискуссий.

1) Мы предположили, что Платон начинает думать о *Пармениде* как о паре к *Теэтету*: как *Теэтет* рассматривает позицию «текучих», так *Парменид* должен рассмотреть позицию «неподвижников». Замысел диалога отражал отношение Платона к Пармениду, сложившееся у него ко временам *Кратила*: понять проблему имени с позиции всеобщего изменения чувственного мира невозможно, значит, нужно опереться на некие неподвижные сущности; об этом же речь шла и в *Меноне*, который занят проблемой определения, в свою очередь тесно связанной с проблемой имени. Мы предполагаем, что замысел рамки, по форме сопоставимой с *Теэтетом*, возникает в это время.

2) Но в *Теэтете* Платон весьма продвинулся не только в понимании позиции «текучих», но и в осмыслении своего отношения к «неподвижникам»: теперь у Платона нет уверенности в том, что их позиция, которая становится предметом школьных дискуссий, будет для него ближе, чем позиция «текучих», хотя имя Парменида по-прежнему вызывает у него почтение. Но на этом же этапе внимание Платона оказывается преимущественно занято продумыванием собственной позиции, которая подвергается критике со стороны оппонентов как вне школы, так и в самой Академии. Собственно, дело идет не столько о критике Платона как таковой, сколько о том, что его взгляды на природу видов становятся одним из предметов академических обсуждений. Если в *Хармиде* и *Евтидеме* Платон охотно и весело рассматривал важные эпизоды академических дискуссий, связанные с определением понятий и вторжением в Академию практики эристических обсуждений, то теперь он с готовностью реагирует на обсуждение видов, которое по сравнению с *Федоном* и *Государством* приняло вполне определенный оборот: а именно в дискуссиях, рассматривается отдельное существование видов. Так появляется разговор Сократа и Парменида, который не оспаривает существование отдельных видов, но указывает на непродуманность понятия

---

355 *Parm*. 165e 8: οὔτε πολλὰ οὔτε ἕν ἐστι τἆλλα.

356 *Ibid*. 166b2–3: Ἓν ἄρα εἰ μὴ ἔστι, τἆλλα οὔτε ἔστιν, κτλ.

357 *Ibid*. 166c1: ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν.

причастности к ним. С этой точки зрения беседа Сократа и Парменида оказывается эленктическим диалогом. При этом ясно, что сам факт подобного школярского обсуждения вопроса о видах, очевидно, не смущает Платона: в это время он пишет *Тимея*, где специально оговаривает сложность целого ряда, так сказать, теоретических вопросов, не мешающих тем не менее ясно излагать его представление о чувственном и умопостигаемом мире. Платон серьезно отнесся к критике, но это никак не мешает его догматическим построениям, которые лежат в другой плоскости и тем самым выходят для Платона за рамки школярских диспутаций.

3) Еще раз необходимо подчеркнуть, что Платон всю свою творческую жизнь работает в разных жанрах. Сначала он пишет речи, от которых переходит к диалогам: здесь возникают такие промежутоные формы, как *Менексен*, *Пир* и *Федр*, то есть тексты, в основе своей представляющие собой речи, которые благодаря рамке вводятся в некий диалог. Но после того как начались регулярные занятия в Академии, Платон начинает писать школьные диалоги, сначала рамочные — во время работы над *Государством*, а затем — на фоне *Тимея* и *Законов* — диалоги в прямой драматической форме. Большинство диалогов, входящих в Платоновский корпус и написанных членами Академии, также используют прямую драматическую форму. В школьных диалогах разрабатываются и проверяются вопросы, занимающие как самого Платона, так и Академию; при этом эволюционирует форма школьных дискуссий и школьных диалогов, в которых эти дискуссии находят свое отражение.

4) Новые темы и новая диалогическая форма нашли свое отражение и в *Пармениде*: поэтому после первой части, построенной как пересказанный диалог с весьма развитой рамкой, появляется вторая часть *Парменида*, отразившая совершенно иную ситуацию в Академии после появления там Аристотеля. Перед нами диалог в прямой драматической форме, который по своей общей структуре не имеет прецедентов, но отдельные части которого имеют формальные параллели с другими диалогами корпуса, а содержательные блоки находят отражение в текстах как самого Платона, так и у Аристотеля. Техника ведения диспутов при Аристотеле становится предметом специальной рефлексии в его *Топике* и *Софистических опровержениях*, но тут оказывается, что Платон не готов к этому новому осмыслению диалектики: автор огромного *Государства* и ряда великолепных школьных диалогов в разгар работы над *Тимеем* осознает не просто невозможность защитить ряд своих положений, казавшихся интуитивно ясными, но и вынужден признать свое неумение задать правила той самой высшей науки диалектики, которую он так превознес в *Государстве*. Уже в *Теэтете* Платон ясно это чувствует. Поэтому Платону важно предложить некий образец развитого диалектического рассуждения. В частности, поскольку Платон не знает способа выразить, что есть тот или иной предмет рассмотрения,

то есть дать его определение, поиск метода определения на долгое время становится главным предметом его забот в школьных диалогах.

Завершив *Теэтет*, Платон в *Софисте* показывает, что этот метод им найден. Между этими двумя диалогами и находится *Парменид* с его второй частью. Здесь Платон продолжает работать с парами понятий и стремится дать их сводку: он намерен свести все способы устанавливать соотношения между ними (чтобы тем самым иметь возможность давать определения?), но поскольку Академия уже перехватила инициативу систематически проводимымх диспутаций, Платон в основном движется в русле этих развивающихся академических дискуссий...

Но при этом постепенно обнаруживается, что посвященный этой дискуссионной стихии диалог между Парменидом и Аристотелем оказывается на обочине его главных интересов, потому что новый метод построения определений, диэреза, начинает занимать все его внимание. Поэтому продолжением *Теэтета* стал диалог *Софист*, окончательно сокрушивший как «исторического» Парменида, так и тот его образ, который Платон начал продумывать в *Теэтете*. И тем не менее от этой промежуточной работы осталось некое грандиозное упражнение и сводка примеров рассуждений об одном и бытии: написанная как беседа Парменида с Аристотелем и почти механически привязанная к уже написанной беседе Сократа со знаменитыми элейцами, она и завершила известный нам текст диалога *Парменид*.

5) Итак, наблюдения над композиционными блоками *Парменида* заставляют нас предположить достаточно продолжительное время его создания: Платон задумывает и начинает писать его, вероятно, уже в пору создания *Менона* и *Кратила* и пишет вплоть до времени создания *Софиста*, в котором использованы некоторые разработки второй части *Парменида*. Наблюдения над композицией подкрепляют тот общий взгляд на диалог, который складывался у нас по ходу установления для него релевантного контекста и определения его жанра. Фоном, необходимым для корректного понимания диалога, служат академические дискуссии, нашедшие отражение не только в ряде текстов Платона, но и у Аристотеля, благодаря которому практика дискуссий необыкновенно развилась, получила регламентацию и была всесторонне осмыслена. Аристотель по ходу этой работы создал формальную логику и учение о силлогизме. А Платон до конца жизни так и не приобретает вкуса к собственно логической проблематике и не понимает подлинного значения открытия, сделанного его учеником.

Это общее заключение подчеркивает, что рассуждение, которое было предпринято Парменидом у Платона, — диалектическое упражнение: поэтому результат оказывается не правдой и не ложью, а отсутствием утверждения и отрицания, — причем не только по Аристотелю, который твердо знает, что «говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит

говорить истинное»[358], но и по Платону, утверждающему то же самое[359]. Но целью упражнения как раз и было не некое догматическое утверждение, а диалектическая демонстрация возможных подходов и утверждений относительно любого одного. Тем не менее это никак нельзя назвать вместе со Скольниковым эвпорией: то, что проделал Платон, это и есть блистательная демонстрация того, в какие трудности неизбежно впадет тот, кто заранее не поупражнялся в искусстве рассуждать. И с этой точки зрения Скольников удачно называет вторую часть Парменида «логическим скелетом некой возможной метафизики»[360], не объясняя, правда, как соотносятся эвпория и скелет. И если иметь в виду, что платоновское понимание логики весьма специфично по сравнению с Аристотелем, то мы можем сказать, что Платон устами Парменида предпринимает в *Пармениде* то, что считал необходимым и Аристотель: «...необходимо прежде рассмотреть все трудности... потому что те, кто исследует, не обращая внимания прежде всего на затруднения, подобны тем, кто не знает, куда идти, и им, кроме того, остается даже неизвестным, нашли ли они то, что искали, или нет: это потому, что для такого человека цель не ясна, тогда как для того, кто разобрался в затруднениях, она ясна»[361]. Можно поэтому сказать, что подборка материалов второй части *Парменида* открывала юному Сократу из первой части некий путь, на котором он мог понять, как «сами сходства оказываются несходствами или несходства — сходствами» (129b1–2). Но только в *Софисте*, уже рассмотрев все возможные затруднения на этом пути, Платон с помощью т. н. учения о пяти категориях предложил некое решение вопроса о взаимосвязи отдельных категорий и о необходимости взаимоперехода между ними, а также сформулировал тезис о существовании небытия. Именно это и сокрушило тезис «исторического» Парменида, противоречило формально-логическому подходу Аристотеля, но оказалось неким способом описания умопостигаемого мира для Плотина и последующих платоников. И это отсутствие вывода в заключении еще раз подчеркивает маргинальный и служебный характер второй части *Парменида*, собирание материалов для которой было тем не менее необходимо для развития мысли Платона, хотя в конечном счете на этом пути он так и не нашел искомого способа давать надежные определения любого рассматриваемого одного.

---

358 *Metaph*. 1011b26–27: τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές.

359 *Soph*. 240e10–241a1: ...λόγος οἶμαι ψευδὴς... νομισθήσεται τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι.

360 Scolnicov, p. 165.

361 *Metaph*. 995a33–b2: διὸ δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ πρὸς τούτοις οὐδ’ εἴ ποτε τὸ ζητούμενον εὕρηκεν ἢ μὴ γιγνώσκειν• τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ προηπορηκότι δῆλον.

4. Краткие замечания о рецепции диалога *Парменид*

4.1. Академия и Аристотель

Выше мы исходили из того, что тексты Аристотеля наряду с текстами самого Платона служат необходимым фоном для рассмотрения *Парменида*. Между тем Аристотель о *Пармениде* как о некоем известном ему платоновском диалоге нигде не упоминает, что и зафиксировал Херманн Бониц в своем знаменитом *Указателе* в статье Πλάτων[362]. В XIX веке это вызывало недоверие к диалогу и попытки его атетировать. Против этого возражал Тейлор, который отмечал, что было бы опрометчиво считать, будто Аристотель игнорировал текст *Парменида*, и ради подтверждения этого тезиса привел ряд параллелей к *Пармениду* из текстов Аристотеля[363]. И хотя при ближайшем рассмотрении оказывается очевидным, что ни одна из данных параллелей в аристотелевских текстах не может рассматриваться как цитата или даже близкое изложение текста нашего диалога (в отличие от других приводимых в статье Боница диалогов, на которые Аристотель либо прямо ссылается, либо цитирует или имеет в виду), сам по себе этот факт не может служить возражением против подлинности нашего диалога.

Лучшим способом интерпретировать как указанные, так и любые другие сходства нашего диалога с Аристотелем следует признать проводимую здесь установку, согласно которой и Платон и Аристотель — оба, хотя каждый на свой лад, — отражают в своих текстах ситуацию академических диспутов, чаще всего ближе не определяемых с точки зрения авторства проводимых в них ходов мысли. Исключение составляют те случаи, когда Аристотель называет того, кто выдвигал некий рассматриваемый им тезис (например, того же Платона или Антисфена), или Платон (который

---

362 *Index Aristotelicus*. Edidit Hermannus Bonitz. Berolini, 1870. P. 598–599.

363 Taylor A. E. *The* Parmenides *of Plato. Translated into English with Introduction and Appendixes*. Oxford, 1934. В приложении (ср. с. 128–134: *Aristotle and the* Parmenides) рассматриваются вероятные аллюзии на диалог *Парменид* у Аристотеля: *Top*. Z. 147a2 sqq. — *Parm*. 133c sqq., *Top*. Z. 148b26 — *Parm*. 137e, *Top*. Θ. 159a24–37 — *Parm*. 135c sqq. и 161a24 sqq., *Top*. Θ. 163a36 — *Parm*. 135a7, *Met*. 1003b26 — Parm. 133a sqq., *Phys*. 186b12 sqq. — *Parm*. 142b6, *Phys*. 192a1 — *Parm*. 156a sqq., *Phys*. 210a14–210b31 — *Parm*. 145b (p. 131–134). Ср. также обсуждение вопроса о цитатах из Парменида у Аристотеля (и в текстах самого Платона) в книге: Waddell W. W. *The Parmenides of Plato*, after the paging of the Clarke Manuscript, with Introductions, Facsimiles and Notes. Glasgow and Oxford. 1894. P. V–XIX.

в связи с фигурой Сократа должен в своих диалогах оставаться в рамках V века) прозрачно намекает на современника (например, на Исократа в *Евтидеме* или на Евдокса Книдского в *Филебе*). Именно из этой преимущественно анонимной стихии академических диспутов мы и исходили в нашем анализе *Парменида*, хотя понятное и вполне законное стремление увидеть за текстом диалога кого-то из так или иначе известных нам членов платоновской Академии всегда будет побуждать к поиску метода, который позволил бы установить автора того или иного тезиса или хода мысли.

Об этом весьма ярко говорил, например, Джон Диллон, стремившийся показать, что некоторые части поздних платоновских диалогов (*Филеб*, *Тимей*, *Софист*, *Парменид*) можно лучше интерпретировать, если воспринимать их на фоне непосредственных преемников Платона — Спевсиппа или Ксенократа. В частности, исходя из онтологической интерпретации второй части *Парменида*, Дж. Диллон предлагает сопоставить отдельные положения диалога (142d–144a) со свидетельствами о метафизике Спевсиппа (происхождение числа из монады и неопределенной двоицы), а затем рассмотреть следы этой концепции у Плотина, исходя из предположения, что Спевсипп — как и Плотин — мог опираться на вторую посылку *Парменида*[364]. Правда, выдвигая это предположение, Дж. Диллон резонно ставит в кавычки слово «факты», имея в виду свидетельства о Спевсиппе (прежде всего у Аристотеля), и решающее значение придает атмосфере дебатов, царившей в Академии, с чем нельзя не согласиться[365]. В самом деле, на того же Спевсиппа А. Грезер ранее указывал как на вероятный объект критики в *Пармениде*[366], что точно так же вызывает сомнения. Поэтому нужно честно признаться, что у нас нет надежных данных, подтверждающих предположение о том или ином конкретном влиянии (в частности, Спевсиппа) на текст *Парменида* или об обратном влиянии диалога *Парменид* (например, на того же Спевсиппа или Аристотеля). Поэтому ни о какой догматической интерпретации *Парменида* у Спевсиппа или откликах на него у Аристотеля при имеющихся на сей день данных не может быть и речи[367].

---

364 Dillon J. *Speusippos and the ontological interpretation of the* Parmenides. — *Plato's Parmenides. Proceedings of the* Fourth Symposium Platonicum Pragense / Ed. by A. Havliček and Filip Karfík. Prague, 2005. P. 296.

365 Этому посвящена первая глава в его книге *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy*, 347–274 B.C. Oxford, 2003.

366 Graeser A. *Prolegomena zu einer Interpretation des zweites Teil des Platonischen Parmenides.* Bern; Stuttgart; Wien, 1999.

367 В этом, в частности, убеждают материалы, представленные в первом томе издания: *Plato's* Parmenides *and Its Heritage*. Vol. 1: *History and Interpretation from the Old Academie to Later Platonism and Gnosticism* / Ed. be J. D. Turner and K. Carrigan. 2010. Помимо статьи Дж. Диллона (указанной выше и вошед-

Впрочем, то же самое относится и к любому другому члену Академии. И хотя для самого Платона текст *Парменида* был весьма значим (во всяком случае, для перехода к идеям *Софиста*), у нас нет никаких оснований предположить, что диалог *Парменид* как таковой и его идеи оказали влияние на атмосферу академических дискуссий. Даже те исследователи, которые привлекают материалы Аристотеля, не приводят никаких сколько-нибудь убедительных материалов, позволяющих говорить о том, что некие «концепции» *Парменида* были в поле зрения Академии при жизни Платона. И в дальнейшем, вплоть до разрушения Академии Суллой, ведущей тенденцией в ней была тенденция профессиональных споров, в силу чего, начиная с Аркесилая, принято говорить о скептической Академии. *Парменид* создавался в русле этой уже зародившейся тенденции, но говорить о том, что он как-то повлиял на нее или противостоял ей как догматическое сочинение, у нас нет никаких оснований.

4.2. II — начало III века по Р. Х.

Но еще и во II веке по Р. Х. едва ли возможно говорить о метафизическом прочтении *Парменида*. Из *Введения* Альбина мы узнаем, что *Парменид* относится к элинктическим диалогам[368]. *Учебник платоновской философии* Алкиноя говорит только о том, что в *Пармениде* Платон ис-

---

шей также и в этот том), который в сопоставлении со Спевсиппом сделал акцент на второй дедукции, Спевсиппу посвящена статья Дж. Бехтле (Bechtle G. *Speusippos's Neutral conception of the One and Plato's* Parmenides), который по рассмотрении нескольких вариантов реконструкции учения Спевсиппа в сопоставлении с *Парменидом* приходит к очень осторожному выводу: «первая и третья дедукция Парменида... и теория Спевсиппа о началах допускают сопоставление и даже рассматривают одну и ту же топику». Но хотя ни одного доказательства того, что Спевсипп толковал те или иные посылки второй части *Парменида*, у нас нет, во Введении к первому тому роль Спевсиппа в метафизической интерпретации Парменида оказывается ключевой: начав со скромного замечания о том, что некоторые аспекты доктрин Евдора и Трасилла, вероятно, могут восходить к Спевсиппу (p. 6: «...probably go back to Speusippus»), авторы *Введения* Тернер и Корриган (они же редакторы-составители тома) неожиданным образом заявляют, что метафизическая интерпретация *Парменида* начинается не с кружка Плотина в III веке (как можно толковать замечание Прокла об Оригене в *Theol. Pl.* 2.31.8 sqq.), а восходит к Спевсиппу (p. 17)... Тезис о необходимости пересмотра ранней истории толкования *Парменида* (p. 35) может быть полезен, но только в том случае, если удается показать, что это толкование имело место.

368 Albin. *Introd.* 3.12–15: τῶν... Πλάτωνος διαλόγων ὑπάγονται... τῷ δὲ ἐλεγκτικῷ Παρμενίδης, Πρωταγόρας.

пользует категорический силлогизм по второй и третьей фигурам, а также гипотетические силлогизмы[369]; кроме того, *Учебник* усматривает в *Пармениде* десять аристотелевских категорий[370]. По поводу этого пассажа Дж. Диллон справедливо замечает, что другие платоники усматривали аристотелевские категории в *Тимее* и *Теэтете*[371], но для нас в первую очередь важно отметить, что в связи с *Парменидом* речь идет не о, так сказать, метафизике, а скорее о логике. Едва ли случайно, что в списке сочинений Платона, приведенном у Диогена Лаэртия (то есть не раньше начала III века), *Парменид* назван в числе «логических» диалогов[372]. Это означает только то, что у определенной ветви платоников этого периода очевидно стремление показать, что открытия ученика (логика Аристотеля) уже были известны учителю (Платону), в связи с чем вспоминают и диалог *Парменид*. Но предположить какое-то отчетливое влияние этого диалога на платоническую философию до кружка Плотина едва ли возможно[373], хотя поиски такого рода влияния и могут обогатить наше представление о бытовании платоновских текстов в период так называемого Среднего

---

[369] Alcin. *Didasc.* 6.5.10–6.6.3: …κατὰ δὲ τὸ δεύτερον ὡς ἐν Παρμενίδῃ… οὕτως· ὃ μὴ ἔχει μέρη, οὔτε εὐθύ ἐστιν οὔτε στρογγύλον, τὸ μετέχον σχήματος ἢ εὐθύ ἐστιν ἢ στρογγύλον, ὃ ἄρα μὴ ἔχει μέρη, οὔδε σχήματος μετέχει· κατὰ δὲ τὸ τρίτον οὕτως ἐν τῷ αὐτῷ βιβλίῳ· τὸ μετέχον σχήματος ποιόν ἐστι, τὸ μετέχον σχήματος πεπεράτωται, τὸ ἄρα ποιὸν πεπεράτωται. Τοὺς δὲ ὑποθετικοὺς ἐν πολλοῖς βιβλίοις εὑρήσομεν ἐρωτωμένους ὑπ' αὐτοῦ, μάλιστα δ' ἐν τῷ Παρμενίδῃ τοιούτους εὕροιμεν ἂν λόγους, κτλ.

[370] *Ibid.* 6.10.1–2: Καὶ μὴν τὰς δέκα κατηγορίας ἔν τε τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις ὑπέδειξε, κτλ. Использование глагола ὑπέδειξε весьма показательно: учения о десяти категориях (как и учения о силлогизме) у Платона нет, но он, так сказать, намечает его в *Пармениде* и прочих диалогах.

[371] Alcinous. *The Handbook of Platonism* / Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford, 1993. P. 85.

[372] Diog. L. 3.50.5–6: τοῦ δὲ λογικοῦ ὅ τε Πολιτικὸς καὶ ὁ Κρατύλος καὶ Παρμενίδης καὶ Σοφιστής.

[373] Едва ли случайно, что уже Тернер и Карриган, авторы вводного обзора статей названного выше сборника *Plato's* Parmenides *and Its Heritage*, используют весьма обтекаемые формулировки для того, чтобы как-то связать материал периода так называемого Среднего платонизма с *Парменидом* (v. I, p. 2: «the intrinsically thought-provoking nature even of an aporetic dialogue such as the *Parmenides*… makes it unlikely that… metaphysical interpretations arose only in late antiquity»; p. 4: «Plato's *Parmenides* is philosophically thorough, but the indefinit dyad is never mentioned… Plato… does not care about the terms… the intended point… may nevertheless be legitimately recognized in the *Parmenides*»; p. 15: «Philo never mentions Plato's *Parmenides*… the *Timaeus* trumps any possible influence from the *Parmenides* we might try to find in Philo»; и тем не менее речь идет о «The Hidden Influence» *Парменида* на Филона, Оригена и позднейшую патристическую мысль; etc.).

платонизма[374]; то же самое можно сказать и о христианских авторах еще в IV веке[375].

4.3. Плотин

В *Платоновской теологии* Прокл говорит о том, что Ориген, соученик Плотина у Аммония, не признавал вышебытийное одно превосходящим все первым началом, а останавливался на уме и бытии; на этом основании можно предположить, что в кружке Аммония мог быть интерес и к диалогу *Пар-*

---

374 Нужно признаться, что доклады первого тома, посвященные т. н. Среднему платонизму, в составе сборника, посвященного истории толкования *Парменида*, в целом производят странное впечатление: сами по себе интересные темы (например, анализы фрагментов из Секста Эмпирика, Плутарха) благодаря искусственным попыткам связать их с *Парменидом* провоцируют такие, например, замечания: «...This raises the question of whether one might be able to find a connection between Sextus's report and the *Parmenides*, or a certain interpretation of the *Parmenides*. Clearly the challenge stems from the fact that there is no clear reference in the one text to the other, nor an easily recognizable concurrence» (Thomas A. Szlezak по поводу Секста Эмпирика. P. 82); «Ammonius draws on Plato's *Timaeus, Sophist, Philebus, Cratylus, Republic*, and possibly the *Parmenides*, but he also resorts to the views and arguments of the Presocratics — of Heraclitus in the case of Becoming, and of Parmenides in the case of Being» (Zlatko Pleše об Аммонии, учителе Плутарха. P. 112). Из интереснейшей статьи, посвященной анализу свидетельства Симпликия о Модерате (Hubler J. Noel. *Moderatus, E. R. Dodds, and the Development of Neoplatonist Emanation*), совершенно ясно, что — вопреки Доддсу — никакого предвосхищающего Плотина толкования *Парменида* у Модерата не было (p. 128): «Therefore, contra Dodds, Simplicius's testimony should not be taken as an accurate historical rendering of Moderatus's own teaching. Rather it should be taken as Simplicius's own contribution»). Тем не менее в следующей статье без каких бы ни было доказательств речь идет о Модерате и «his reading of the *Parmenides*» (John D. Turner. P. 137), а также о Нумении, о котором читаем буквально следующее: «Although Numenius speaks of a Second and Third God in fragment 11, he nevertheless calls them "One" (εἵς) [sic!], suggesting that he too (like Moderatus's δεύτερον ἕν and τὸ δὲ τρίτον) may have associated them with the Ones of hypothesis II (142b1–155e4) and what the "ancients" regarded as hypostasis III (155e4–157b4) of the *Parmenides*...» (*Idem*. P. 138); дальнейшее также остается в сфере свободной фантазии: «It is in this Neopythagorean metaphysical environment that the *Parmenides* seems to come into its own as a theological treatise. In the process, various expositions and even lemmatic commentaries — such as the anonymous Turin *Commentary on the Parmenides* — began to uncover the metaphysical realities concealed in the various hypotheses of its second half» (*Idem*. P. 139). И хотя материалы о сифианах в первом и втором томах сами по себе весьма интересны, нетрудно увидеть, что к истории толкования *Парменида* они имеют в лучшем случае некое весьма косвенное отношение.

375 Cf.: *Plato's* Parmenides *and Its Heritage* II. P. 175 sqq.

менид, который интерпретировался в среднеплатоническом духе[376]. О «метафизической интерпретации» первой гипотезы второй части *Парменида* речь идет в знаменитом тексте Плотина из десятого трактата *О трех главных сущностях* (V 1.8). Плотин проводит рассуждение о том, что у сверхсущего одного есть три главных проявления в бытии (три ипостаси), и после этого ищет поддержки своему подходу в свидетельствах древних. Плотин замечает, что описанная им иерархия была до некоторой степени представлена у Парменида Элейского, называвшего первое начало одним: «Но хотя он и называл его в своих сочинениях одним, его можно упрекнуть в том, что это его одно оказывалось многим. А Парменид у Платона в более четких выражениях различает между собой первое единое, то есть единое в собственном смысле слова; второе, которое он называет "единое-многое"; и третье — "единое и многое"...»[377]

Плотин, несомненно, имеет в виду вторую часть *Парменида* Платона, но идет ли у него речь о толковании диалога? Очевидно, нет, поскольку Плотин покамест еще занят не столько толкованием текста платоновских диалогов как таковых, сколько поиском у Платона того, что подтвердит законность его собственных концепций и позволит ему найти соответствующую терминологию, в том числе и при помощи платоновских текстов. В частности, определение души как «единого и многого» Плотин нашел еще в четвертом трактате *О сущности души*: «Душа должна быть и единым и многим, и делимым и неделимым... Душа, таким образом, есть единое и многое в указанном смысле; виды в телах — многое и единое; сами тела — только многое; а наивысшее — только единое»[378]. В этом четвертом трактате метод работы Плотина с текстами Платона совершенно очевиден: Плотин контаминирует «делимое и неделимое» из *Тимея* (35a1–4), находит в пару к нему «единое и многое» из *Парменида* (155a4–6) и, выстраивая свою иерархию бытия, находит в ней место для души и получает ее определение. Вероятнее всего, таким же образом Плотин соединил «одно» первой предпосылки *Парменида* и «благо» *Государства*[379] ради описания первого начала. Тексты Плотина

---

[376] См. статью Люка Бриссона *The Reception of the* Parmenides *before Proclus* (*Plato's* Parmenides *and Its Heritage* II. P. 49–63; об Оригене — p. 54–57), где рассмотрены также Лонгин, Плотин, Порфирий, Амелий, Феодор Азинский, Ямвлих.

[377] Plot. *10*.5.1.8.22–27: Ἓν δὲ λέγων ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ὡς τοῦ ἑνὸς τούτου πολλὰ εὑρισκομένου. Ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ᾽ ἀλλήλων τὸ πρῶτον ἕν, ὃ κυριώτερον ἕν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον ἓν καὶ πολλά. Καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν.

[378] Plot. *4*.4.2.39–41: Δεῖ ἄρα οὕτως ἕν τε καὶ πολλὰ καὶ μεμερισμένον καὶ ἀμέριστον ψυχὴν εἶναι...; *Ibid*. 52–55: Ἔστιν οὖν ψυχὴ ἓν καὶ πολλὰ οὕτως· τὰ δὲ ἐν τοῖς σώμασιν εἴδη πολλὰ καὶ ἕν· τὰ δὲ σώματα πολλὰ μόνον· τὸ δ᾽ ὑπέρτατον ἓν μόνον.

[379] Plat. *Resp*. 509b8–10: ...οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

с очевидностью демонстрируют, что на занятиях в его кружке не шло речи о чтении и толковании диалогов Платона целиком, а разве только об интерпретации отдельных пассажей из диалогов с целью включения их в создаваемую Плотином общую картину универсума, которая тем самым получала высшее подтверждение. К числу таких пассажей относятся и тексты из *Парменида*[380].

4.4. Платоники после Плотина

Некое толкование *Парменида*, вероятно, принадлежало ученику Плотина Амелию[381], что важно для понимания общей атмосферы плотиновского кружка. Но, похоже, первый дошедший до нас текст, представляющий собой в прямом смысле слова толкование платоновского диалога, — Туринский палимпсест (*Codex Taurinenses*). В свое время Пьер Адо весьма убедительно, тонко и с великолепным пониманием дела привел резоны, позволяющие предположить авторство Порфирия: комментарий содержит черты развитого плотиновского платонизма в сочетании с некоторыми чертами платонизма более ранней поры, которые можно найти и у Порфирия[382]. В кружке Плотина мы еще не сталкиваемся с систематическим школьным толкованием основополагающих текстов, включенных в программу воспитания философа; но для Порфирия, создавшего свою школу, именно это следует считать определяющим. Авторство Порфирия, предположенное Пьером Адо, было

---

380 *Matthias Vorwerk* в статье *Plotinus and the* Parmenides*: Problems of Interpretation* справедливо отмечает: «Plotinus was both inspired by the first hypothesis and needed it as evidence for his Platonic orthodoxy» (*Plato's* Parmenides *and Its Heritage* II. P. 23); «...he did not intend to interpret the first three hypotheses of the *Parmenides* systematically» (*Ibid*. P. 33). Ср. с этим здравым подходом следующее заключение: «Plotinus did not have an interpretation of all the hypotheses and we don't even know how many hypotheses he thought there were. However, this τολμηρὸς λόγος of mine might suggest that he could have thought there were nine hypotheses, etc.» (Corrigan K. *Plotinus and the Hypotheses of the Second Part of Plato's* Parmenides. — *Plato's* Parmenides *and Its Heritage* II. P. 46).

381 Об истории толкования *Парменида* в соответствии с изложением Прокла ср.: Saffrey H. D., Westerink L. G., Proclus, *Théologie Platonicienne*. I. Paris, 1968. P. LXXV–LXXXIX (об авторстве Амелия — p. LXXX; о других сводках Прокла см. ниже); см.: Procl. *In Parm*. 1052.31–1053.35, где Прокл излагает понимание Парменида, вероятно принадлежащее Амелию.

382 Hadot P. *Porphyre et Victorinus*. I — II. Paris, 1968. Текст анонимного комментария к *Пармениду* опубликован во втором томе (p. 64–113) и снабжен переводом; резоны в пользу авторствам Порфирия приведены в первом томе (p. 102–143). Отметим, в частности, что П. Адо, не соглашаясь с Доддсом, благоразумно отказался усматривать в Модерате предшествующего Плотину автора метафизического толкования *Парменида* (I. P. 104, n. 4).

оспорено его учеником Мишелем Тардье[383]. Хотя вопрос об авторстве *Комментария к Пармениду* остается открытым и нуждается в дальнейшем изучении, большинство важнейших констатаций Пьера Адо на сей день остаются в силе: перед нами текст, автор которого знаком с философией Плотина и предлагает толкования, отвергнутые последующей традицией.

Безотносительно к тому, был ли Порфирий автором данного комментария к *Пармениду*, он был автором некоего комментария к *Пармениду*, о котором в своем комментарии к *Пармениду* упоминает Дамаский, последний схоларх афинской школы платонизма. А именно, Дамаский отмечает, что толкование *Parm*. 145c5, предложенное Порфирием, не было принято Ямвлихом и Сирианом, которые также толковали этот текст Платона[384]. Упоминание Дамаския о Ямвлихе чрезвычайно важно для истории толкования *Парменида*, потому что Ямвлих, ученик и оппонент Порфирия, безусловно, поддержал учителя в предпринятой им школьной разработке платоновского учения и продолжил формировать круг текстов, необходимых для полноценного образования философа-платоника. В частности, как мы знаем из *Пролегоменов к платоновской философии*, анонимного текста VI века, Ямвлих впервые выделил двенадцать платоновских диалогов, входивших в этот курс, и сделал *Парменид* его богословским завершением[385]. *Парменид* с этих пор понимается как вершина платоновской теологии и как таковой входит в обязательный круг чтения философа-платоника вплоть до закрытия платоновской школы императором Юстинианом в 529 году.

История толкования *Парменида* изложена в сохранившемся обширном тексте из *Комментария к Пармениду* Прокла[386]. Прокл говорит о понимавших *Парменида* как упражнение, как диалог, посвященный идеям, а также

---

383 Tardieu M. *Recherches sur la formation de l'apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus*. — *Res Orientales* IX. Bures-sur-Yvette, 1996. P. 7–114.

384 Damasc. *In Parm*. 112.13–17 R. = II, p. 75.18–76.2 W. — C.: ...τί "τὸ ἕν γε τι" σημαίνει, καὶ τὸ τί προσκείμενον; ἆρα ὅτι ἀντίκειται τῷ οὐδὲν τὸ τί ὡς Πορφύριος, ἢ ὅτι τὸ τί δηλοῖ τὸ μεθεκτὸν ἕν. Ἀεὶ γὰρ ἓν τὸ ἀμέθεκτον τὸ μεθεκτὸν τί ἕν· ἅμα γὰρ τί καὶ μεθεκτόν, ὃ σημαίνει τὸ τί, ὡς ὁ φιλόσοφος Συριανός, ἢ ὡς ὁ μέγας Ἰάμβλιχος, ὅτι μετὰ τὸ ἁπλῶς ἕκαστον, τὸ τί ἐστιν ἕκαστον, ὥστε μετὰ τὸ ἁπλῶς ἓν τὸ τί ἕν.

385 Ср.: Anonym. *Prolegomena philosophiae Platonicae* 26.12–16: ...ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος... πάντας εἰς ιβ' διῄρει διαλόγους, καὶ τούτων τοὺς μὲν φυσικοὺς ἔλεγεν, τοὺς δὲ θεολογικούς· πάλιν δὲ τοὺς δώδεκα συνῄρει εἰς δύο, εἴς τε τὸν Τίμαιον καὶ τὸν Παρμενίδην, ὧν τὸν μὲν Τίμαιον ἐπὶ πᾶσι τοῖς φυσικοῖς, τὸν δὲ Παρμενίδην τοῖς θεολογικοῖς.

386 Помимо указанной выше сводки Саффрэ-Вестеринка во введении к изданию *Платоновской теологии* Прокла, см. также: Westerink L. G., Combès J. Damascius. *Commentaire du Parménide de Platon*. I. Paris, 1997. P. IX–XX (с отсылками к наиболее авторитетным предшествующим изложениям); ср.: Corrigan K. *Plotinus and the Hypotheses of the Second Part of Plato's* Parmenides (*Plato's* Parmenides *and Its Heritage* II. P. 36–38).

приводит представителей «метафизического» (богословского) понимания диалога: помимо названных Амелия и Ямвлиха, Прокл дает представление о толкованиях Феодора Азинского[387] и своих учителей, схолархов Афинской школы Плутарха Афинского и Сириана. Также до нас дошла значительная часть толкований *Парменида*, принадлежащих Дамаскию, последнему схоларху Афинской школы. У этих позднеплатонических толкований есть некие черты, на которые нужно обратить внимание.

По крайней мере в течение трех веков в пределах одной школьной традиции текст *Парменида* рассматривался как относящийся к богословию и имеющий онтологическое наполнение; при этом относительно этого текста так и не удалось выяснить, на сколько частей его нужно делить и каким уровням реальности соответствуют его гипотезы. Амелий сводил число гипотез к восьми и считал, что все они так или иначе соответствуют некой реальности. Феодор Азинский членил текст на десять частей и только за первыми пятью усматривал некую реальность. В этом с ним соглашались Плутарх, Сириан и Прокл, но, в отличие от него, усматривали в *Пармениде* девять гипотез. Девять гипотез выделяли также Порфирий, Ямвлих и Дамаский, но за всеми усматривали некие пласты реальности… Относительное согласие всех названных платоников, к которым в данном случае можно прибавить и Плотина, было только по поводу первой гипотезы, под которой устойчиво понималось Одно как первое вышебытийное начало, или первый Бог.

Вот почему по некотором размышлении мы, на мой взгляд, не можем не сделать следующего вывода: при всем разнообразии и богатстве отдельных построений, связанных с толкованием *Парменида* у поздних платоников, единственным безусловно продуктивным ходом мысли, проводимым в их комментариях и имеющим определенное философское значение для позднейшей традиции, следует считать апофатическое представление единого Бога. Это представление, безусловно, предполагает непостижимый характер проявления Бога, а отсюда — невозможность рассудочного перехода от непостижимости первоначала к какой бы то ни было его первой проявленности. Но именно на конструирование этого перехода и были направлены, в частности, усилия Прокла и Дамаския, предлагавших все большую детализацию в изображении иерархической устроенности сверхчувственного мира. В частности, Прокл усмотрел между невыразимым первым началом

---

387 Прокл называет некоего «философа с Родоса» (Procl. *In Parm*. 1057.6: ὁ ἐκ Ῥόδου φιλόσοφος), под которым А. Д. Саффрэ усматривает Феодора Азинского (Saffrey H. D., *Le Philosophe de Rhodes est-il Théodore d'Asine*? — *Mémorial F.-J. Festugière. Cahiers d'Orientalisme*. 10, 1984. P. 65–76). Klibansky R. *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*. — *Medieval and Renaissance Studies* I (1941–1943). P. 281–330 (цитируется по изданию отдельной брошюрой: London, 1943. P. 1–50).

и областью бытия множество божественных вышебытийных генад. Правда, уже непосредственный ученик Прокла и его преемник Марин, по сообщению Дамаския, отказался от этого представления, не сумев следовать «чистым усмотрениям блаженных мужей»[388]; но это не помешало самому Дамаскию, который в полемике с Проклом иной раз возвращался к толкованиям Ямвлиха[389], предложить еще более развернутую схему сверхчувственного мира.

Помимо этого, у Прокла мы обнаруживаем завершение сакрализации платоновских текстов и утверждение богооткровенного характера их корпуса, который как таковой подлежит истолкованию. Об этом свидетельствует *Платоновская теология* Прокла — сочинение, построенное по схеме платоновского *Парменида*, но при этом совершенно исключительное по своему жанру в традиции платонизма. Прокл стремится понять корпус текстов Платона совершенно так, как христиане понимали Священное Писание: в *Платоновской теологии* он выбирает из самих платоновских текстов то, что позволит дать их должное толкование и установить их соответствие тому или иному уровню чувственной или сверхчувственной действительности, чтобы в результате стало очевидно, что все они представляют некий единый и законченный вид платоновского богословия (τὸ ἓν καὶ τέλειον τῆς Πλατωνικῆς θεολογίας εἶδος)[390]. Это понимание корпуса платоновских текстов как некоего Священного Писания привело к появлению концепции диалога-космоса и космоса-диалога, сформулированной в анонимных *Пролегоменах к платоновской философии*[391].

---

388 Damasc. *De vita Isid.*, frg. 244.2–5 (*Epit. Phot.* 275): ὁ δὲ Μαρῖνος τῷ ἀτόνῳ τῆς φύσεως οὐδὲ τοῦ Παρμενίδου τὴν ὑπεραίρουσαν ἐξήγησιν τοῦ διδασκάλου ἤνεγκεν, ἐπὶ τὰ εἴδη δὲ τὴν θεωρίαν κατήγαγεν ἀπὸ τῶν ὑπερουσίων ἑνάδων, ταῖς Φίρμου καὶ Γαληνοῦ τὸ πλέον ἐννοίαις ἐπισπώμενος ἢ ταῖς ἀκηράτοις ἐπιβολαῖς τῶν μακαρίων ἀνδρῶν.

389 Из четырнадцати фрагментов комментария Ямвлиха к *Пармениду* у Джона Диллона двенадцать взяты из Дамаския (Iamblichus. *The Platonic Commentaries*. Edited with Translation and Commentary by John M. Dillon. Westbury, 2009. P. 206–225).

390 Procl. *Theol. Plat.* 1.10.1–7: …τῶν μὲν ἐν αἰνίγμασι κειμένων ἀλλαχόθεν τὴν σαφήνειαν ἀνευρίσκοντες οὐκ ἐξ ἀλλοτρίων ὑποθέσεων ἀλλ' ἐκ τῶν γνησιωτάτων τοῦ Πλάτωνος συγγραμμάτων, τῶν δὲ αὐτόθεν τοῖς ἀκούουσι προσπιπτόντων τὴν πρὸς τὰ πράγματα συμφωνίαν θεωροῦντες· ἀφ' ὧν δὴ πάντων ἡμῖν τὸ ἓν καὶ τέλειον τῆς Πλατωνικῆς θεολογίας εἶδος ἀναφανήσεται, κτλ.

391 Ср. выше сн. 381; ср. также: *Proleg.* 16.2–6: ἐπεὶ τοίνυν μεμαθήκαμεν ὡς ὁ διάλογος κόσμος ἐστὶν καὶ ὁ κόσμος διάλογος, ὅσα εἰσὶν τὰ συνιστῶντα τὸν κόσμον, τοσαῦτα καὶ τοὺς διαλόγους εὑρήσομεν. εἰσὶν τοίνυν ἐν τῷ ὅλῳ κόσμῳ ὕλη, εἶδος, φύσις ἡ τὸ εἶδος ἐνθεῖσα τῇ ὕλῃ, ψυχή, νοῦς, καὶ θεότης. Нетрудно увидеть, что тот или иной вариант этой схемы усматривался и во второй части *Парменида*.

4.5. Ареопагитский корпус, христианскиие богословы на Востоке и на Западе

Мы недостаточно хорошо представляем школу платоников в Афинах в V веке, но можем предположить, что она была вполне открытой, причем как для язычников, так и для христиан. Так было и в IV веке, когда в Афинах учились свт. Василий, свт. Григорий и император Юлиан, и только в такой атмосфере открытости и взаимовлияний могли возникнуть как *Платоновская теология* Прокла, так и т. н. *Ареопагитский корпус*. Небольшой текст из этого корпуса *О таинственном богословии*, опираясь на первую посылку *Парменида* и ее толкование у поздних платоников, а именно у Прокла, сделал текст из этой первой посылки одним из самых популярных в последующей традиции и раз и навсегда ввел апофатический метод представления Бога в сознание христианских богословов: «Нет ни его имени, ни его определения, ни знания о нем, ни его чувственного восприятия, ни представления о нем... его нельзя ни именовать, ни определять, ни представлять, ни познавать, и ни одно сущее не воспринимает его с помощью чувств»[392].

Именно этот созданный в *Ареопагитском корпусе* образ *Парменида* оказал влияние как на богословие греков, так и на пробуждающуюся мысль латинского Запада. После закрытия императором Юстинианом платоновской школы в Афинах в 529 году и отъезда последних афинских платоников во главе с Дамаскием на Восток империи (возможно, в Карры в Месопотамии) внимание к Платону у христианских богословов ослабевает, но хотя в полной мере интерес к Платону восстанавливается только благодаря Михаилу Пселлу (XI век), текст платоновского *Парменида* и комментарии к нему продолжают переписывать (древнейшая рукопись, содержащая текст *Парменида* в составе третьей тетралогии по изданию Трасилла, Bodleianus Clarkianus 39, относится к IX веку). На Западе о *Пармениде* в течение долгого времени могли знать только по неким случайным упоминаниям у Авла Геллия, Калкидия, Макробия[393]. Только в 1286 году с появлением латинского перевода комментария Прокла, выполненного Вильгельмом из Мербеке по подсказке Фомы Аквинского, ситуация меняется: поскольку перевод был доведен до конца первой посылки, ее апофатический пафос был соотнесен с текстами *Ареопагитского корпуса*, в силу чего *Парменид* стал восприниматься как mystica theoria Platonis. Пересказанный Проклом *Parm*. 142a3–6 в латинском переводе Вильгельма из Мербеке (между 1280–1286) выглядит так: «Non ergo est nominatum neque dicibile neque scibile nulli entium le Unum.

---

392 Plat. *Parm*. 142a3–6: Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα... Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

393 Klibansky R. *Op. cit*. P. 2–3.

Quare omni sensui incomprehensibile est et omni opinioni et scientiae omni et omni rationi et omnibus nominibus incomprehensibile»[394].

4.6. Возрождение

Полный латинский перевод *Парменида* предпринял Георгий Трапезундский в конце 1450 — начале 1451 года. Перевод посвящен Николаю Кузанскому, который был знаком с переводом комментария Прокла к *Пармениду* Вильгельма из Мербеке, а затем неоднократно обращался и к переводу *Парменида* Георгия Трапезундского. Р. Клибански справедливо называет Николая Кузанского «первым западным философом со времен Боэция, который вновь полностью прочел *Парменида*», отмечая в то же время, что для Кузанца платоновский текст был образцом поиска Бога посредством логики (per logicam). Перевод Георгия Трапезудского не свидетельствовал о философской глубине последнего и скорее скрывал, нежели разъяснял смысл сложных пассажей. Новый перевод диалога еще при жизни Козимо Медичи (то есть до 1464 года) был предпринят главой Флорентийской академии Марсилио Фичино, который в духе поздних греческих платоников рассматривал диалог *Парменид* как священное средоточие платоновской философии, что отражало общее энтузиастическое отношение флорентийского кружка к платоновскому наследию. Впрочем, это не помешало прибывшему во Флоренцию Пико делла Мирандола оспорить догматический характер диалога и рассматривать его как упражнение в диалектике[395].

4.7. Некоторые позднейшие тенденции

Но позиция Фичино, чьи латинские переводы из Платона были напечатаны первыми и многократно переиздавались, оставалась доминирущей. Как таковая она повлияла на англичан и на немцев, и Гегель представляет теологическое понимание *Парменида* как одну из позиций уже XIX века: «Неоплатоники, и в особенности Прокл… видят в нем подлинное раскрытие тайн божественной сущности. И он не может рассматриваться иначе, как бы скуден он ни казался на первый взгляд…»[396] Именно Парменид, по Гегелю, содержит разработанную диалектику в собственном смысле, этот диалог —

---

[394] Klibansky R. *Op. cit*. P. 4–6; приведенное место отсутствует в дошедшем греческом тексте комментария Прокла.

[395] Klibansky R. *Op. cit*. P. 32–41.

[396] Гегель Г. В. Фр. *Лекции по истории философии*. Т. 2 // Гегель. Сочинения. Т. 10. М., 1932. С. 174.

шедевр диалектики[397]. Возвышенный философский взгляд Гегеля на *Парменида* был очень влиятелен: в частности, под его обаянием был Виктор Кузен, который посвятил Гегелю свое издание комментария Прокла к *Пармениду*. Но освоение Платона средствами историко-филологических подходов уже становится доминирующим, поэтому вопросы хронологии и аутентичности начинают требовать все большего внимания.

Парменид был объявлен «мегарским диалогом» (что в определенном смысле не лишено оснований), в связи с чем его либо относили к «мегарскому периоду» жизни Платона (сразу после казни Сократа — Шлейермахер), либо признавали не принадлежащим Платону (Ибервег) и приписывали мегарикам (Зохер). Стилометрические исследования (Кемпбелл, Диттенбергер, Лютославский) привели к признанию более позднего характера *Парменида*: теперь его уже связывали с завершением среднего и началом позднего периода[398]. К середине прошлого века это представление стало общепринятым, о чем можно судить по статье Лейзеганга для энциклопедии Паули-Виссова: *Парменид* входит в группу диалогов вместе с *Тээтетом*, *Софистом* и *Политиком*[399]. Собственно, таковым оно осталось и по сей день, о чем можно судить по *Словарю античных философов*: Люк Бриссон в разделе статьи *Платон*, посвященном хронологии сочинений, относит диалоги *Тэтет*, *Парменид*, *Софист*, *Политик* к последним годам творческой актив-

---

[397] Там же, с. 160. Обогащенный опытом позднейшей историко-философской науки, близкий подход к Пармениду представлен в многочисленных текстах русского философа, ценителя Николая Кузанского, Фичино и Гегеля, проф. А. Ф. Лосева: «…в „Пармениде“ Платон… создает диалектику одного и иного, в которой и продумывает все возможные диалектические порождения, характерные для всякого соотношения одного и иного, или, выражаясь иначе, идеи и материи» (Платон. *Сочинения* в четырех томах / Под общей редакцией А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Том 2. М.: Мысль, 1992. С. 498); «„Парменид“… одно из самых значительных произведений не только античной, но и мировой диалектики» (там же, с. 501); «Итак, если додумывать диалектику одного и иного до конца, то необходимо сказать, что смысл ее заключается в… порождении модели еще более высоким принципом, и о порождении самой моделью всего того, что она моделирует» (там же, с. 504). Отметим, что проф. Лосев в своем разборе диалога передает τὸ ἓν как «одно», а не «единое», что специально оговаривает и обосновывает (там же, с. 498).

[398] Ср., в частности, историю изучения *Парменида* в XIX — начале XX века со вкусом изложил Огюст Диэс в предисловии к своему изданию в Collection Guillaume Budé (Platon. *Œuvres complètes*, tome VIII, 1re partie, *Parménide*, texte établi et trad. par A. Diès, 1923, 2013[8]. P. VI–XII). Ср. также общие изложения истории изучения платоновского корпуса: Leisegang. *Platon*. — *PWRE* XX, Stuttgart, 1950. Sp. 2369–2376; Tigerstedt E. N. *Interpreting Plato*. Stockholm, 1977; Chr. Rowe. *Interpreting Plato*. — *A companion to Plato* edited by Hugh H. Benson, Blackwell companions to philosophy, 2006. P. 13–24.

[399] Leisegang. *Platon*. — *Ibid*. Sp. 2479.

ности Платона (370–348)[400]. Но если по вопросам хронологии диалогов этой группы некоторый консенсус достигнут, до единства взглядов на интерпретацию их содержательных и формальных моментов очень далеко.

Прежде всего спор идет о том, что перед нами: пародия на мегариков и некое развлечение для узкого круга студентов Академии[401] или диалектическое упражнение, имеющее серьезную цель рассмотреть отношения между умопостигаемыми формами (видами)[402]. Но также мы можем встретиться и с представлением о том, что *Парменид* предлагает нам развитую генологию в духе поздних платоников[403]. Спорят и о том, должны ли мы признать, что в *Пармениде* перед нами два не связанных между собой фрагмента[404], или же Платон создал некий единый текст, единство которого тем не менее неочевидно, и поэтому его приходится каким-то образом обосновывать[405]. Особен-

---

[400] *Dictionnaire des philosophes antiques* sous la direction de R. Goulet, Va. Paris, CNRS, 2012. P. 643. Но Чарльз Кан (опираясь на Кемпбелла и Риттера) считает, что *Парменид* и *Теэтет* завершают группу, в которую вместе с ними входят *Государство* и *Федр*; впрочем, и он считает, что *Софист-Политик* были написаны вслед за *Парменидом* и *Теэтетом* (Ch. H. Kahn, *Plato and the post-Socratic Dialogue. The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge, 1913. P. XVI).

[401] Taylor A. E. *Plato. The Man and His Work*, London 1949^6, repr. 1955. P. 370: «...the parody of Megarian dialectic... More than any other dialogue the Parmenides has the appearance of being written for a rather circumscribed group of readers; it was presumably meant to amuse the literary circles but to fructify in the students of the Academy». Выбор фигуры Парменида обусловлен, согласно Тейлору, тем, что пародия на мегарскую эристику вложена в уста их «духовного отца» (The *Parmenides* of Plato. Translated into English with Introduction and Appendixes by A. E. Taylor. Oxford, 1934. P. 12).

[402] Cornford F. M. *Plato and Parmenides*. London, 1939. P. 109 sqq.: «The Dialectical Exercise»; Allen R. E. *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. P. XIII: «Very little in this book is new: almost everything had been said before, except that it needed to be connected a little differently. F. M. Cornford is the foundation of it all». P. 205–206: «The *Parmenides* is not didactic... Plato teach here, as he had always done, by compelling his readers to inquire».

[403] Такова точка зрения Виллера, работу которого, впервые вышедшую в 1960 году, переиздал Скольников, снабдив соответствующей статьей: Egil A. Wyller. *Platons Parmenides in seinem Zusammenhand mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie*. 2. Auflage. Mit einem Geleitwort von Samuel Scolnicov. Jerusalem, 2006.

[404] Вторая часть рассматривалась как самостоятельное рассуждение (причем написанное ранее первой части) еще Виламовицем и Апельтом, резоны которых, позволяющие противопоставить вторую часть первой, приводил Макс Вундт (Wundt M. *Platons Parmenides*. Stuttgart; Berlin, 1935. S. 1–7: *Der zweite Teil als selbstständige Schrift*).

[405] С. Скольников (Scolnicov S. Plato's Parmenides. Translated with an Introduction and Commentary. Univ. of California Press, 2003) рассматривает первую часть как

но популярны оказываются логические обоснования единства, в основном решающие вопрос о том, как согласовать критику «теории идей» в первой части и рассуждения об одном и многом из второй части...

В самом по себе множестве подходов к столь сложному тексту нет ничего необычного: это нормальное состояние живой науки; главная негативная тенденция состоит в том, что современность теряет вкус к историческому (историко-философскому и историко-филологическому) исследованию, в связи с чем атрофируются соответствующие рабочие навыки[406]. Поэтому у исследователей эпохи постмодерна явно пропадает стремление создать правдоподобную — исторически достоверную — научную картину платоновского творчества в целом и нашего диалога в частности, и сложившаяся на сей день конъюнктура не способствует изменению ситуации[407]. Одим из важнейших элементов в этой картине применительно к нашему диалогу должно быть уяснение того, как поменялась Академия после появления там Аристотеля и как это отразилось на философии Платона и его литера-

---

«апорию» на элеатский манер, не позволяющую решить проблему соотношения одного и многого (р. 22), а вторую — как «евпорию», способную охватить все логические связи между одним и многим, что должно обеспечить основу для построений *Софиста* (р. 27).

406 Один из примеров отсутствия трезвой оценки исторического фона — настойчивость Люка Бриссона, с какой он отстаивает тезис, согласно которому вторая часть *Парменида* представляет собой свидетельство об исторических Пармениде и Зеноне (*DPhA*. Va, 2012. P. 712–713: «...после Второй мировой войны толкователи интересовались преимущественно первой частью, где они хотели найти подтверждение того, что Платон отказался от теории форм, которую должна была заменить теория понятия. Была предложена более скромная теория, дающая историческую перспективу... Согласно этой перспективе вторая часть *Парменида* должна рассматриваться как свидетельство об исторических Пармениде и Зеноне, то есть как свидетельство о предшествующей *Тимею* космологии, которую Платон использует, но радикально трансформирует...» — «Скромная теория», разумеется, принадлежит самому Л. Бриссону). Другой пример: Аллен в своем известном издании комментированного перевода *Парменида* объясняет выбор Аристотеля в качестве собеседника Парменида во второй части диалога тем, что у Платона имелись биографические данные о юности Сократа, который, вероятно, знал будущего участника олигархического переворота (Allen R. E. *Plato's Parmenides*. Minneapolis, 1983. P. 224). Еще один пример квазиисторической обстоятельности — пространное введение Коксона к его интерпретации и переводу Парменида (Coxon A. H. *The Philosophy of Forms: An Analytical and Historical Commentary on Plato's Parmenides*, with a New English Translation. Assen, 1999). Автор рассматривает в качестве предыстории к «теории форм» философию досократиков и Сократа (последняя излагается по Ксенофонту и Аристотелю), контаминируя современные предрассудки в изложении античной философии с цитатами из древних авторов.

407 Именно поэтому я предлагаю в качестве *Приложения* общий очерк основных тенденций платоновского творчества.

турном творчестве. Аристотель — его тексты и его деятельность в Академии — необходимый фон для нашего диалога, и некоторые из современных исследователей признают это важнейшей задачей; но при этом ничто не мешает другим вообще не привлекать Аристотеля при рассмотрении *Парменида*[408]...

В то же время необходимость новых подходов, делающих тот или иной текст прошлого интересным для современного мира, совершенно очевидна. Поэтому неудивительно, например, стремление рассмотреть диалог *Парменид* с точки зрения современной логики и учений о языке (Рассела, Витгенштейна, Геделя и др.) или представить диалог средствами современной формальной логики, — тут можно найти много такого, что интересно само по себе, даже если это и не имеет к историческому Платону никакого отношения. Эти подходы никак нельзя отвергать хотя бы потому, что, во-первых, и сам Платон, излагая взгляды предшественников, не очень-то с ними церемонился, сплошь и рядом приписывая им речи и беседы, которых они не только никогда не вели, но и не могли вести, — рамка *Парменида* первое тому свидетельство. А во-вторых, наряду с этими современными логическими подходами могут формулироваться и подходы, действительно важные для понимания уже самого платоновского текста. В частности, в русле таких подходов постепенно осознавалось, что литературная форма сочинений, принадлежащих Гомеру философов, представляет собой не внешнее украшение некоего самого по себе вечно значимого и неизменного содержания, а необходимое условие для действительного понимания платоновской фи-

---

[408] Так, Аллен (Allen R. E. *Op. cit.*; исправленное издание 1997 года) исходит из апоретической природы диалога и считает важным соотнести платоновские апории с соответствующими текстами Аристотеля. Но, например, S. C. Rickless (*Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*. Cambridge, 2007), отметив, что описанные Аристотелем в *Метафизике* взгляды Платона близки к тому, что говорит Сократ в диалогах среднего периода (p. 2), больше ни разу не упоминает Аристотеля, а переходит к описанию логической структуры положений первой и второй частей, исключив какие бы то ни было исторические параллели. Методология, которая воодушевляет интерпретацию диалога этого исследователя, исходит из следующего: «...like the works of analytical philosophy today, most of Plato's writings are awash with deductive arguments. It is impossible to read Plato's work without being struck by his love of reason and his delight in what the use of reason is (or might be) able to accomplishe». Поэтому автор не может понять, как философские устремления Платона можно рассматривать иначе, нежели посредством строгого логического анализа. Внимание ко всему прочему — в том числе к литературным особенностям текста — носит служебную роль, а господин — логический анализ. Мауро Тулли в своей рецензии (Bryn Mawr Classical Review 2008.10.18) отмечает, что в рецензируемой книге цитируются только английские работы (за исключением работы Вундта 1935 года) и Платон приводится только в английском переводе: в этой работе, отмечает рецензент, «it is difficult to detect the research of Plato»...

лософии, — и мы видим, что эти наблюдения могут проводиться в сочетании с логическим анализом текста[409]...

Те явления научной жизни, которые можно наблюдать по исследованиям *Парменида*, — лишь малая часть значительно более общих изменений самих установок всей интеллектуальной работы в современном мире, в котором все большая популяризация достижений европейской цивилизации, начавшейся с греков, сопровождается все более стремительным удалением от идеалов классической европейской пайдейи. Популяризация обеспечивается все большей доступностью ресурсов и инструментов научного исследования, и это в конечном счете должно было бы способствовать развитию науки в целом, в том числе историко-филологической и историко-философской... Но сама по себе техническая оснащенность не привьет вкуса к тому, что всегда было отличительным свойством европейской науки и что должно оставаться ее важнейшей целью: «опираясь на полноценное упражнение, подобающим образом рассматривать действительность».

* * *

Парменид переведен по изданию Джона Бернета (*Parmenides*, ed. J. Burnet // Platonis opera. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901, repr. 1967), воспроизведенному в *TLG* (что и было главным резоном для его выбора: для удобства поиска нумерация страниц и строк дана по *TLG*); при переводе учитывался текст и критический аппарат в томе, который подготовил для *Collection Budé* Огюст Диэс (*Parménide*, texte établi et trad. par A. Diès // Platon, *Œuvres complètes*, tome VIII, 1[re] partie. Paris: Les Belles Lettres, 1923, 2011[8]), а также издание Клаудио Морескини (Platonis *Parmenides*, *Phaedrus* recognovit brevique adnotatione critica instruxit Claudius Moreschini, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1966). Замечания к тексту Бернета и поправки других издателей, учтенные при переводе, см. в примечаниях к тексту (127c2, 130c7–d2, 131b3–6, 136c3, 136c4, 136e1–3, 137b4, 148e6–7, 154b7, 160b3, 166a7–b1).

---

[409] Brumbaugh R. S. *Platonic Studies of Greek Philosophy: form, arts, gadgets, and hemlock*. New York, 1989. P. 31: «Платоновский диалог есть способ представления философии, благодаря которому драматическое действо и философское содержание вместе создают подлинное целое». И у того же автора *Ibid*., ch. 9. *The text and Intention of Plato's Parmenides* (p. 121 sqq.) читаем о пользе символической логики Рудольфа Карнапа для понимания полной когерентности второй части *Парменида* (тезис направлен, в частности, против Робинсона, чье понимание второй части как раз следует считать одним из самых разумных).

Композиция диалога
(подробный план)

РАМКА ПЕРЕСКАЗАННОГО ДИАЛОГА 1. Рассказ Кефала (126a1–127a6)

РАМКА ПЕРЕСКАЗАННОГО ДИАЛОГА 2. Антифонт передает рассказ Пифодора (127a6–d5)

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

I. БЕСЕДА СОКРАТА И ЗЕНОНА

I.1. Сократ формулирует цель сочинения Зенона (127d6–128b6)

I.2. Зенон уточняет формулировку Сократа (128b7–e3)

I.3. Тезис Сократа: сами роды и виды не обладают противоположными свойствами (128e4–130a2)

РАМКА ПЕРЕСКАЗАННОГО ДИАЛОГА 3. Продолжение рассказа Пифодора: в беседу вступает Парменид (130a3–6)

II. БЕСЕДА СОКРАТА И ПАРМЕНИДА

II.1. Сократ признает существование обособленных видов (130a6–d8)

II.2. Парменид и Сократ уясняют понятие приобщения к обособленным видам (130e1–131a6)

II.3. Приобщение к виду как целому невозможно (131a7–c11)

II.4. Приобщение к части вида невозможно (131c12–e6)

II.5. Приобщение к виду как идее — некоему сохраняющему тождественность одному — невозможно (131e7–132b2)

II.6. Приобщение к виду как мысли невозможно (132b3–c11)

II.7. Приобщение к виду как образцу в силу сходства невозможно (132c12–133a6)

II.8. Обособленные виды недоступны для здешнего в силу несоотносимости тамошнего и здешнего (133a7–134c2)

II.9. Но и для тамошнего здешнее также недоступно (134c3–135b4)

II.10. Необходимость идей для рассуждения (135b5–c7)

II.11. Необходимость предварительных упражнений в искусстве рассуждения (135c8–d5)

II.12. Как упражняться, чтобы отвлечься от видимости чувственно воспринимаемого (135d6–136c5)

РАМКА ПЕРЕСКАЗАННОГО ДИАЛОГА 4: переход к прямому диалогу, рассуждению об одном и многом (136c6–137c2)

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

I. ОДНО ЕСТЬ (137c3–160b)

I.1. ЕСТЬ ОДНО (137c3–142a6)

Одно — многое (137c3–4)

Часть — целое (137c4–d3)

Начало — конец — середина (137d4–5)

Предел — беспредельное (137d6–7)
Округлое — прямое (137d7–138a1)
Быть в другом — быть в себе самом (138a2–b5)
Место (138b5–6)
Покой — движение (138b7–8)
Виды движения: изменение (138c1–4)
Виды движения: перемещение на одном месте по кругу (138c4–d2)
Виды движения: перемена места (138d2–4)
Виды движения: возникновение (138d4–139a4)
Тождественное — иное (139a4–e5)
Сходное — несходное (139e6–140b5)
Равное-неравное (140b6–8)
Большее — меньшее (140b8–d7)
Старшее — младшее — одного возраста (140e1–141a4)
Время и связанные с ним парадоксы (141a4–d5)
Прошлое — настоящее — будущее (141d6–e6)
Вне указанных категорий одно непричастно бытию (141e6–142a1)
Непричастное бытию, одно недоступно определению, знанию, чувственному восприятию (142a1–6)

I.2.1. ОДНО ЕСТЬ (142b1–155e3)

Переход к новому рассуждению (142b1–4)
Одно — бытие (142b4–142c6)
Целое — части (142c6–143a2)
Чет — нечет, число (143a3–144a4)
Беспредельное множество сущих (144a4–b4)
Беспредельное число частей бытия, по которым распределено одно (144b4–e6)
Части — целое, граница (144e7–145a5)
Начало, середина, конец (145a5–b2)
Фигура (145b2–4)
Находиться в себе самом — находиться в ином (145b5–e5)
Движение — покой (145e6–146a7)
Тождественное — иное (146a8–d8)
Одно — иное (146d8–147b8)
Сходство — несходство (147c1–148d4)
Касание — отсутствие касания (148d5–149d6)
Равное — неравное (149d7–151e2)
Время (151e 3–153b6)
Время и начало — середина — конец (153b7–154a4)
Время и становление (154a4–155d5)

Делаться другим — не делаться другим (163d7–e2)
Движение — покой (163e2–6)
Все прочие свойства не свойственны одному, которого нет (163e6–164b3)
II.3. ВСЕ ДРУГОЕ КАК ИНОЕ В СЕБЕ (164b–165e)
Переход к новому рассуждению (164b4–5)
Другое, все другое, иное (164b5–c6)
Мнимое единство — мнимое множество (164c6–d7)
Мнимое число (164d7–e2)
Мнимые чет — нечет (164e2–3)
Мнимые малое — многое и великое (164e3–165a2)
Видимость равенства, начала, конца, середины, предела (165a2–c6)
Мнимые сходство — несходство (165c6–d4)
Мнимые тождество — различие и прочие свойства (165d4–e1)
II.4. ВСЕ ДРУГОЕ ЕСТЬ (165e–166c)
Переход к завершаемому рассуждению (165e2–3)
Отсутствие одного — многого (165e4–166a4)
Отсутствие мнения и представления (166a4–b3)
Отсутствие представления о сходном — несходном, тождественном — ином, смежном — раздельном (166b3–c1)
Отсутствие чего бы то ни было (166c1–2)
Общее заключение (166c3–6)

ПЛАТОН
Парменид[1]

<Рамка диалога 1: рассказ Кефала[2]> 126a1–127a7

Когда мы прибыли в Афины из Клазомен, мы встретили на агоре Адиманта и Главкона[3], и Адимант, взяв меня за руку, сказал: Мое почтение, Кефал, скажи, не можем ли быть чем-нибудь полезны тебе? 126a

— Да именно ради вас я и здесь, — ответил я, — у меня к вам просьба.

— Пожалуйста, — сказал он, — расскажи о своей просьбе.

Тогда я сказал: Не могу вспомнить, как звали вашего сводного брата по матери. Думаю, он был еще ребенком, когда я в первый раз приезжал сюда из Клазомен[4]. С той поры прошло уже много времени, впрочем, имя вашего отца, помнится, Пириламп. 126b

---

1 Некоторые рукописи дают подзаголовки: «Парменид, или Об идеях», «Парменид, или Об идеях, логический».

2 Все имена собственные см. в *Указателе имен*.

3 126a1–2: ἐκ Κλαζομενῶν...Ἀδειμάντῳ τε καὶ Γλαύκωνι — Хотя рассказчик Кефал (из Клазомен) не одно и то же лицо с Кефалом (уроженцем Сиракуз), в доме которого велась беседа в *Государстве*, но сочетание трех имен — Кефал, Главкон, Адимант, — несомненно, должны были вызвать у слушателя воспоминание о *Государстве*, где Главкон и Адимант — главные собеседники Сократа.

4 126b3: ἐπεδήμησα δεῦρο ἐκ Κλαζομενῶν — Уроженцем Клазомен был Анаксагор, натурфилософ, живший в Афинах и принадлежавший к кругу Перикла. Платоновский Сократ вспоминает о своем юноше-

— Верно, — сказал он.

— А брата...

— Антифонт. Но что именно тебя интересует?

— Вместе со мной, — сказал я, — мои сограждане, весьма преданные философии; они слыхали, что Антифонт не раз встречался с неким Пифодором, товарищем Зенона, и помнит ту бесе-
126c ду, которую некогда вели Сократ, Зенон и Парменид, поскольку он не раз слышал ее от Пифодора.

— Да, это верно, — сказал Адимант.

— Вот ее-то мы и хотели бы послушать.

— Это несложно, — сказал он, — еще юношей он как следует заучил ее, хотя теперь, как и его дед, тоже Антифонт, он почти все время занят лошадьми. Но раз нужно, давай пойдем к нему: он недавно отправился отсюда домой, а живет неподалеку, в Мелите[5].

127a С этими словами мы отправились в путь и застали Антифонта дома: он отдавал уздечку[6] кузнецу в починку, и когда тот ушел, братья объяснили, зачем мы здесь, а он вспомнил меня по моему первому приезду и радушно приветствовал. Но когда мы стали просить изложить нам ту беседу, он поначалу не соглашался, поскольку, мол, это непростая задача, но потом начал рассказывать.

ском увлечении Анаксагором и о последующем разочаровании его учением в *Федоне* (*Phaed*. 97b8 sqq.), а также ссылается на него в других диалогах (*Crat*. 400a9, 409a7, 413c5; *Phaedr.* 270a4–6); Анаксагор был популярен в школьных диаологах (*I Alc*. 118c5; *Amat.* 132a5; *Hipp. mai.* 281c6, 283a4), но почему Платон решил сделать рассказчиком выходца из Клазомен, — с определенностью сказать трудно.

5 126c10: ἐν Μελίτῃ — Аттический дем Мелита находился недалеко от Агоры к северо-западу от Акрополя.

6 126c8–127a2: πρὸς ἱππικῇ... χαλινόν τινα — Если исходить из того предположения, что немногочисленные детали платоновских рамок нагружены неким символическим смыслом, упоминание о том, что Антифонт занимается лошадьми (πρὸς ἱππικῇ) и отдает кузнецу чинить некую уздечку (χαλινόν τινα), нуждается в истолковании. Не вдаваясь в недоказуемые подробности, можно во всяком случае вспомнить, что у Платона χαλινός — символ узды для души: ее светлую и темную часть Платон в *Федре* сравнил с белым и черным конем, причем черного коня возничий-разум смиряет уздой (254c5–6: ὑπὸ τοῦ χαλινοῦ), когда тот при виде красавца начинает пылать плотской стратью, тогда как возничий при этом вспоминает о подлинной красоте (254b5–6: ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη). Итак, занимающийся конями (ср.: *Resp*. 601c6–13) Антифонт, который с юности хорошо запомнил текст беседы Парменида и сразу вспомнил Кефала, заботится о душе и об исправности того, что уберегает ее от приверженности страстям.

<Рамка диалога 2: Антифонт передает рассказ Пифодора> 127a7–127d5

Итак, по словам Антифонта, Пифодор рассказывал, что неког- 127b
да прибыли на Великие Панафинеи[7] Зенон и Парменид. Парме-
нид был уже довольно стар, совершенно сед, но выглядел безу-
коризненно для своих примерно шестидесяти пяти. Зенону тогда
было под сорок, он был высок и привлекателен; говорили, что
он был любовником Парменида. Остановились они у Пифодора, 127c
в его доме за городской стеной, в Керамике[8]. Туда и пришел Сок-
рат, а вместе с ним многие другие[9]: они хотели послушать сочи-
нение Зенона, которое тогда было впервые привезено в Афины[10].
Сократ был совсем молод. Читал им сам Зенон, а Парменида в это
время не было дома. Оставалось прочесть уже совсем немного,
когда Пифодор, по его словам, вернулся домой, а с ним Парме- 127d
нид и Аристотель, — он потом был в числе Тридцати, — так что
они еще застали самый конец сочинения; впрочем, Пифодор уже
слушал Зенона раньше.

---

[7] 127a9: Παναθήναια τὰ μεγάλα — Великие Панафинеи (праздник в честь Афины, покровительницы города) праздновались каждый третий год очередной Олимпиады. Во время праздника проходили спортивные соревнования, а также музыкальные состязания и рецитации гомеровских поэм. Во Введении (2.5.1) мы приводили ссылку на комедиографа Эпикрата, герой которого описал беседы Платона, которые он застал во время Панафиней. Это совпадение (меру его случайности трудно оценить) позволяет говорить по крайней мере о том, что Панафинеи были хорошим поводом для посещения Афин иностранцами, когда афинские схолархи и школяры также демонстрировали свою ученость приезжим. О Панафинеях см. каталог выставки в сопровождении 6 научных статей, посвященных разным аспектам праздника: Neils J. (ed.), *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens.* Hanover: Hood Museum of Art, Dartmouth College; Princeton: Princeton University Press, 1992.

[8] 127c1: ἐκτὸς τείχους ἐν Κεραμεικῷ — район Афин внутри и за пределами стены с обеих сторон от Дипилонских ворот на северо-запад от Акрополя.

[9] 127c2: τινὰς μετ᾽ αὐτοῦ πολλούς — Все рукописи дают πολλούς; нет никаких оснований для предложенного Naber (*Mnem.* 1908, 11) <οὐ> πολλούς (ср.: Cornford, Taylor, Scolnicov, Brisson). Ср. Вступительную статью 3.1.1.

[10] Перед нами один из примеров «публикации» сочинения в античности; ср. чтение речи Лисия в *Федре*.

<ЧАСТЬ ПЕРВАЯ>
<I. Беседа Сократа и Зенона>

127d6–128b6

<I.1. Сократ формулирует цель сочинения Зенона>

Дослушав, Сократ попросил Зенона перечесть первое поло-
127e жение первого рассуждения[11], и когда тот перечел, сказал: Что ты имеешь в виду, Зенон? Если сущих много[12], они в таком случае должны быть сходными и несходными[13], а это, ясное дело, невоз-

---

11 О том, что это было обычной процедурой в ходе «публикации», можно судить по тому же *Федру*: Федр, прослушав речь Лисия, задает вопросы и в конце концов выучивает ее почти целиком наизусть (228a6b5: εὖ οἶδα ὅτι Λυσίου λόγον ἀκούων ἐκεῖνος οὐ μόνον ἅπαξ ἤκουσεν, ἀλλὰ πολλάκις ἐπαναλαμβάνων ἐκέλευέν οἱ λέγειν, ὁ δὲ ἐπείθετο προθύμως. τῷ δὲ οὐδὲ ταῦτα ἦν ἱκανά, ἀλλὰ τελευτῶν παραλαβὼν τὸ βιβλίον ἃ μάλιστα ἐπεθύμει ἐπεσκόπει, καὶ τοῦτο δρῶν ἐξ ἑωθινοῦ καθήμενος ἀπειπὼν εἰς περίπατον ᾔει, ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, νὴ τὸν κύνα, ἐξεπιστάμενος τὸν λόγον, εἰ μὴ πάνυ τι ἦν μακρός). Ср.: Coulet C. *Communiquer en Grèce ancienne. Ecrits, discours, information, voyages*. Paris, 1995.

12 127e1–2: εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα — В дошедших до нас фрагментах (3.5 и 8) Зенон формулировал иначе: εἰ πολλά ἐστιν. Как и в случае с Парменидом (см. ниже: 127a8–b1), мы имеем дело не с воспроизведением оригинального текста, а со школьной формулировкой одного из популярных тезисов для обсуждения. Об утверждении Горгия, противоположном тезису Парменида «бытие есть», а также о характере рассуждений Зенона и Мелисса Исократ пишет как о том, что всем давно известно (*Hel*. 3.1–6: Πῶς γὰρ ἄν τις ὑπερβάλοιτο Γοργίαν τὸν τολμήσαντα λέγειν ὡς οὐδὲν τῶν ὄντων ἔστιν ἢ Ζήνωνα τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν ἢ Μέλισσον ὃς ἀπείρων τὸ πλῆθος πεφυκότων τῶν πραγμάτων ὡς ἑνὸς ὄντος τοῦ παντὸς ἐπεχείρησεν ἀποδείξεις εὑρίσκειν).

13 Неудивительно, что Сократ начинает рассмотрение проблемы видов с понятия сходства: это понятие — одно из центральных для *Государства*, весь план рассмотрения справедливости в котором строится на сходстве человеческой души и государства. Именно в связи с этим понятием Платон продумывает и принципиальный подход к работе с видами: «Если кто называет одним и тем же большее и меньшее, то неужели они не схожи в том, из-за чего их так называют? Или они схожи между собой? — Схожи. — Значит, и справедливый человек нисколько не будет отличаться от справедливого государства по самой идее своей справедливости, но, напротив, будет с ним схож» (435a5–b2: Ἆρ᾽ οὖν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὅ γε ταὐτὸν ἄν τις προσείποι μεῖζόν τε

можно, потому что как сходные они не могут быть несходными, а как несходные — сходными, — это ты имеешь в виду?

— Это, — подтвердил Зенон.

— И тогда, если как несходные они не могут быть сходными, а как сходные несходными, то они не могут быть и многими, — раз, будучи многими, они будут испытывать то, что невозможно. Не это ли хотят показать твои рассуждения, то есть вопреки всем
возражениям[14] настоять на том, что многого не существует? И ты 128a
думаешь, что каждое твое рассуждение может служить доказательством этого, почему и считаешь, что у тебя столько же доказательств, сколько ты написал рассуждений о том, что многого не существует? Это ты имеешь в виду или я тебя неправильно понимаю?

— Нет, правильно, — сказал Зенон, — и ты хорошо схватил, к чему стремится сочинение в целом.

— Я вижу, Парменид, — сказал Сократ, — что наш Зенон хочет, чтобы ему принадлежала не только твоя дружба, но и твое сочинение. В самом деле, он написал почти то же самое, что и ты, но путем переделок пытается убедить нас, будто говорит нечто
другое: в то время как ты в своих стихах говоришь, что все есть 128b
одно[15], и приводишь вполне убедительные доказательства этого,

---

καὶ ἔλαττον, ἀνόμοιον τυγχάνει ὂν ταύτῃ ᾗ ταὐτὸν προσαγορεύεται, ἢ ὅμοιον; Ὅμοιον, ἔφη. Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ᾽ αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ᾽ ὅμοιος ἔσται). Вид (τὸ εἶδος) есть то, что объединяет разные проявления некой данности, допускающей большее и меньшее. Вид «сходство» объединяет большее (государство) и меньшее (человеческую душу), поскольку и то и другая могут быть справедливыми. Поэтому мы, конечно, можем вглядываться и во множество пчел, чтобы узреть их сущность и некий единый вид, который позволит дать им определение (*Meno* 72b1sqq.; ср. 72c7: παντοδαπαί εἰσιν, ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν); но самое существо понятия «вид» состоит в том, чтобы в допускающем большее и меньшее усмотреть нечто тождественное, обеспечивающее возможность сходства.

14 127e 9–10: παρὰ πάντα τὰ λεγόμενα [sc. ὡς πολλά ἐστι] — Ср. 128d2–3: ἀντιλέγει ... τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας.

15 127a8–b1: σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἓν φῂς εἶναι τὸ πᾶν — В дошедших до нас фрагментах поэмы Парменида такого текста нет; см. Предисловие (3.2.2.2); во фрагменте 8,5–6, одном из самых популярных и цитируемых (см.: O’Brien D. *Le Poème de Parménide: Texte, Traduction et Essai Critique*. — *Études sur Parmenide* / Ed. P. Aubenque. Tome I. Paris: J. Vrin, 1987. P. 28–31), речь идет о том, что ‘ἔστιν’, то есть единственно существующая область того, что есть, — οὐδέ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, // ἕν, συνεχές («<то, что есть> ни-

он говорит, что не существует многого, и точно так же приводит доказательства многочисленные и внушительные. И поскольку один говорит «одно», другой — «отсутствие многого», — причем каждый говорит так, что кажется, будто вы сказали совсем не одно и то же, хотя вы говорите почти одно и то же, — сказанное вами ускользает от нас, ваших слушателей.

128b7–e4

<I.2. Зенон уточняет формулировку Сократа>

— Согласен, Сократ, — сказал Зенон. — Но все же ты не совсем уяснил подлинный смысл моего сочинения. Ты, конечно,
128c совсем как лаконские щенки, хорошо рыскаешь и берешь след сказанного[16]; но прежде всего ты не прав, полагая, будто у моего сочинения есть некая, как ты говоришь, заносчивая мысль внушить людям ложное представление о его значительности. Ты здесь указал на нечто несущественное[17], тогда как подлинная цель

когда не было и <никогда> не будет, потому что оно есть сейчас, все сразу, одно, сплошное»); но в школьных дискуссиях поэтически глубокомысленный текст Парменида приобрел именно ту форму, в которой его подал юный Сократ. Об этом можем судить по Аристотелю, приводящему мнение тех, кто выстраивает апории на стариный лад (τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς) и потому заблуждается: «...они полагали, что все сущие должны быть одним, самим бытием, если не будет объяснено и опровергнуто положение Парменида „никогда не докажешь того, что не-сущие суть“» (Met. 1089a2–4: ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ "οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα").

16 Эту характеристику, данную Сократу Зеноном, следует считать скорее похвалой (ср.: Pindar, *frg*. 106.1–3: «От Тайгета — лаконская собака, лучшее существо для погони за зверями» — Ἀπὸ Ταϋγέτοιο... Λάκαιναν ἐπὶ θηρσὶ κύνα τρέχειν πυκινώτατον ἑρπετόν). Но в *Государстве* Платон говорил о диалектике как о том, к чему не следует допускать молодых людей, поскольку они своими доводами, «словно щенки, разрывают на части всех», кто в поле их зрения (*Resp*. 539b2–7: ...οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἕλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεί). См. вступительную статью, 3.2.2.1.

17 128c5–6: τῶν συμβεβηκότων — У Платона встречается в *Апологии* (32a6, 40a1, 40b7, cf.: 40a7), но также и в более поздних диалогах (*Euthyd*. 275a7, *Theaet*. 177b1, *Legg*. 736a5) в значении «то, что произошло», «случившееся» или в значении «вышло», «оказалось», «получилось» (*Soph*. 220d7, *Leg*. 699e2, etc.). В данном контексте συμβεβηκότα единственный раз употреблено вполне терминологиче-

моего сочинения — поддержать рассуждение Парменида против тех, кто пытается его осмеять на том основании, что если, мол, «есть одно», то из этого положения проистекает много смешного и противоположного ему. А мое сочинение — это возражение тем, кто признает многое, и оно с лихвой воздает им их насмешки, поскольку стремится показать, что из их исходного положения о существовании многого при тщательном разборе можно вывести еще более смешные следствия, нежели из положения о существовании одного. Вот из этой-то задиристости я и написал это еще совсем молодым, а запись похитили, так что мне даже не пришлось решать, издавать его или нет. И здесь, Сократ, ты не прав, полагая, 128e
будто я написал это рассуждение не из юношеской задиристости, а из взрослой заносчивости. Впрочем, как я сказал, ты неплохо воспроизвел его.

<I.3. Тезис Сократа: сами роды и виды не обладают противоположными свойствами> 128e5–130a2

— Что ж, согласен, — сказал Сократ, — и признаю, что так и есть, как ты говоришь. Но скажи мне вот что: не признаешь ли ты, что есть сам по себе некий вид «сходное»[18] и что есть не- 129a
кий другой вид, противоположный ему, то есть «несходное»? А к этим двум приобщаемся и я, и ты, и все остальное — так называемое многое? И то, что приобщается к сходному, оказывается сходным — таким образом и в той мере, в какой приобщится; к несходному — несходным, а к тому и другому — тем и другим? И ежели всё приобщается и к тому и к другому, а они противоположны и в силу причастности тому и другому само всё оказывается и сходным, и несходным с самим собой, то что удивительного? Вот 129b
если бы кто показал, что сами сходства оказываются несходствами или несходства — сходствами, это, я думаю, было бы поразительно. Но мне, Зенон, ничуть не кажется нелепым, ежели кто-то

ски («случайное свойство»), то есть так, как в сотнях текстов Аристотеля (cf.: *Anal. post.* 74b12, 75a31, etc.).

18 128e6–129a1: αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶδός τι — Ср. ниже 129d8–9: αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη. Scolnicov (с. 48) приводит ряд текстов из *Федона* (102b1: εἶδός, 78d3: αὐτὸ καθ'αὑτὸ, etc.), на основе которых заключает, что весь пассаж восстанавливает «учение об идеях» (the doctrine of forms), изложенное в *Федоне*, справедливо отмечая, в частности, пассаж 103a–c. Но необходимо отметить также, что юный Сократ *Парменида* хорошо знаком и с *Государством*, в частности с завершением 5-й книги (479e1–480a13), а также с началом 10-й книги (596a5–9) и рядом других (см. во Введении разделы 2.2 и 3.2.1).

объявит, что причастное тому и другому обладает свойствами того и другого, или ежели он объявит многое одним в силу причастности чему-то одному и затем то же самое — многим, в силу того, что оно также причастно множеству. Но ежели кто покажет, что одно
129c как таковое само есть многое и точно так же многое есть одно, вот это меня уже удивит. То же самое относится и ко всему другому: ежели кто докажет, что сами роды и виды в самих себе обладают противоположными свойствами, — стоит удивиться; а если кто-то покажет, что я — и нечто одно, и многое, то чему удивляться в его разъяснении, когда он захочет объявить меня многим, потому что, мол, у меня справа одно, а слева другое, спереди так, а сзади этак, и точно так же вверху и внизу, — я ведь, полагаю, причастен много-
129d гому; а обо мне одном он будет говорить, что я — один из нас семерых, поскольку причастен также и одному, — так что, объявит он, истинно и то и другое. Поэтому ежели кто будет пытаться объявлять одним и многим такого рода вещи, — камни, деревянные балки и все в таком роде, — мы скажем, что он показывает как одно и многое некую вещь, но не одно как многое и не многое как одно, так что в его словах нет ничего удивительного, но только то, что признают все. Но ежели кто, во-первых, проведет разделение на сами по себе виды[19], о которых я говорил, например на сход-
129e ство и несходство, множество и одно, покой и движение и всё такого рода; во-вторых, докажет, они могут смешиваться между собой и при этом различаться, — вот это, — сказал Сократ, — привело бы меня, Зенон, в невероятный восторг. А твое рассуждение

---

[19] 129d6–8: ἐὰν… τις… διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ’αὑτὰ τὰ εἴδη — Похоже, мысль об отдельном от чувственно воспринимаемых вещей существовании видов находим у Платона только здесь, поскольку до сих пор она не разрабатывалась в Академии: еще в *Государстве* речь шла об отдельном рассмотрении, например, каждого из видов души (*Resp.* 595a7–b1: …ἐπειδὴ χωρὶς ἕκαστα διῄρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἴδη); и в *Федоне* речь шла о существовании души отдельно от тела и тела — отдельно от души, то есть о смерти (например, 64c5–8: …εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν [ἀπὸ] τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν αὐτὴν καθ’αὑτὴν εἶναι; ἆρα μὴ ἄλλο τι ᾖ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο; и 67a1: αὐτὴ καθ’ αὑτὴν ἡ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος); но о существовании самих по себе видов отдельно от причастных им вещей речи нет и в *Федоне*. Когда позднее «вид» в Академии преимущественно использовался в техническом соотношении с «индивидуумом» и «родом», стала подчеркиваться обособленность идей, ср., например: *Eth. Eud.* 1217b14–15: τὴν ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ… χωριστὴν εἶναι τῶν μετεχόντων, ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ἰδέας.

хотя я и считаю весьма разработанным, однако ж, как я говорю, я восторгался бы значительно больше, если бы кто сумел показать, что то же самое затруднение, разнообразно проявляясь в самих видах, возникает в области постигаемого рассудком точно так же, 130a
как вы это изложили применительно к зримому.

<Рамка диалога 3. Продолжение рассказа Пифодора: в беседу вступает Парменид> 130a3–8

Пока Сократ это говорил, продолжал Пифодор, я думал, что каждое его возражение должно сердить Парменида и Зенона, но они слушали с большим вниманием и, поглядывая один на другого, не раз улыбались в знак восхищения Сократом. Поэтому, когда тот закончил, именно это и выразил Парменид.

<II. Беседа Сократа и Парменида>

<II.1. Сократ признает существование обособленных видов> 130a8–d9

— Ах, Сократ, — сказал он, — твое рвение к рассуждениям
поистине заслуживает восхищения. Только скажи мне вот что: ты 130b
это сам так разделил[20], как ты говоришь, то есть что отдельно сами по себе существуют некие виды, и точно так же отдельно — то, что им причастно? И еще: существует ли, на твой взгляд, само по себе сходство — безотносительно к тому сходству, с которым имеем дело мы, и точно так же — одно, и многое, и вообще все то, о чем ты слышал от Зенона?

— На мой взгляд, существует, — ответил Сократ.

---

[20] 130b2: αὐτὸς σὺ οὕτω διῄρησαι — Мы отмечали (см. вступительную статью 3.2.1.3), что этот вопрос Парменида, сам ли Сократ придумал отдельное существование видов, предполагает продолжение: «…или кто-то другой подсказал?» Так вот, если в самом *Федоне* отдельное существование видов не формулируется, то в обсуждении *Федона*, которое в *Метафизике* передает Аристотель, именно об этом и ведется речь (*Metaph.* 991b1–4).

— И, конечно, существует сам по себе такой, например, вид, — продолжал Парменид, — как «справедливое», и «прекрасное», и «благое», и вообще все такого рода[21]?

130c — Да, — подтвердил Сократ.

— И такой вид, как «человек», — безотносительно к нам и ко всем таким же, как мы, то есть некий самостоятельный вид «человек», или «огонь», или «вода»[22]?

— В связи с этим я постоянно оказываюсь в затруднении, следует ли признавать и это так же, как и то.

— Ну а относительно того, о чем и сам вопрос может показаться смешным[23], — например, волос, глина, грязь[24] или что-нибудь еще более нестоящее и ничтожное, — ты тоже не знаешь,
130d следует ли признавать, что каждое из этого также существует как отдельный вид, не имеющий отношения к тому, с чем имеем дело мы, или же нет[25]?

---

21 130b4–9: αὐτὴ ὁμοιότης… ἓν… καὶ πολλὰ… δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων — Парменид перечисляет основные темы *Федона* и *Государства*, причем делает акцент на τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό. В современной англоязычной литературе используется противопоставление: вид-идея как нечто само по себе, Itself-by-Itself, или вид-идея как некое единство на фоне множества, One-over-Many (о двух основных пониманиях вида ср., например: Rickless S. C. *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*. Cambridge, 2007. P. 5). Ниже (132a1–4) Парменид формулирует понимание идеи как One-over-many.

22 130c2: αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος — О том, что все эти вопросы о видах «человек», «огонь», «вода» обсуждались в Академии и отражены у Аристотеля (*Metaph.* 1028a36–37, 1028b8–15), см. вступительную статью 3.2.1.3.

23 130c5–6: γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, κτλ. — В *Государстве* вопрос о разной степени приобщенности разных предметов мнения и знания к подлинному бытию ставился и не казался Платону смешным (ср.: *Resp.* 585b12: Πότερα οὖν ἡγῇ τὰ γένη μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, κτλ.); но такого заострения темы «у всего ли есть обособленные виды?» в *Государстве* еще нет.

24 130c6: θρὶξ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος — О том, как обсуждалось в Академии наличие отдельных видов для волоса, грязи и глины, см. вступительную статью 3.2.1.3.

25 130c7–d2: ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἑκάστου εἶδος εἶναι χωρίς, ὂν ἄλλο αὖ ἢ ὧν <τι> ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἴτε καὶ μή; Burnet (ὂν ἄλλο αὖ ἢ ὧν удовлетворительно и без <τι>) ὂν ἄλλο αὖ τῶν οἵων Diès etc. ὂν ἄλλο αὐτῶν ἢ ὧν mss. Procl; см. ad loc. у Морескини, который читает ἄλλο (secl. αὐτῶν ἢ) ὧν; еще радикальней Виламовиц (secl. ἄλλο αὐτῶν ἢ). Перевожу по Морескини.

— Нет, не следует, — ответил Сократ, — все это — каким мы его видим, таково и есть, а думать, будто каждое из этого существует как некий вид, боюсь, будет уж очень странно. Впрочем, иной раз и меня терзала мысль, как бы это не было одинаково применимо ко всему; но потом, как только я прихожу к этой мысли, я опрометью бегу прочь из страха совсем погрузиться в бездну пустой болтовни. И тогда я возвращаюсь к прежнему, то есть к тому, о чем мы только что говорили как о видах, и продолжаю размышлять о них.

<II.2. Парменид и Сократ уясняют понятие приобщения к обособленным видам> 130e1–131a7

— Тому причина — твоя молодость, Сократ, — сказал Парменид, — а также то, что философия еще не захватила тебя так, как, 130e
думаю, еще захватит, и тогда ты уже не будешь пренебрегать ничем из этого. А покамест ты еще по молодости лет оглядываешься на людские мнения. Но скажи-ка мне вот что: по твоим словам, ты признаешь существование неких видов, приобщаясь к которым
все другое из здешнего получает их имена, например, сходного, 131a
если приобщается к сходству, великого, если приобщается к величине, и если приобщается к справедливости и красоте, то оказывается справедливым и прекрасным?

— Именно так, — ответил Сократ.

— Но тогда каждое приобщающееся приобщается либо к виду в целом, либо к части[26]? Или помимо этого может быть еще какое-то приобщение?

— Да какое же может быть еще? — возразил Сократ.

<II.3. Приобщение к виду как целому невозможно> 131a8–131c11

— А как ты думаешь: в каждом из многого вид пребывает целиком, и при этом остается одним, или как-то иначе?

— А что этому мешает, Парменид, — сказал Сократ. 131b

---

[26] 131a4–5: ἤτοι ὅλου τοῦ εἴδους ἢ μέρους ἕκαστον τὸ μεταλαμβάνον μεταλαμβάνει — Обсуждение проблемы целого и части в *Кратиле*, *Меноне*, *Теэтете*, *Софисте* и у Аристотеля рассмотрено во Введении 3.2.1.5, Апории I–II. Ни Парменид, ни Сократ не дают определения приобщения, но при этом Парменид сводит вопрос о приобщении к рассмотрению его видов (приобщение к части и приобщение к целому), которое без доказательства принимаются как единственные, так что в силу невозможности видов приобщения и само приобщение объявляется невозможным.

— В таком случае этот вид — как один и тождественный во многих, и при этом отдельно существующих вещах, — будет целиком находиться в них и тем самым должен быть отделен сам от себя.

— Нет, не должен, — сказал Сократ, — если бы — наподобие дня[27], который, будучи одним и тем же, сразу находится во многих местах и вместе с тем нисколько не отделяется от самого себя, — так вот, если бы и каждый вид таким же образом был бы во всем тем же самым одним видом[28].

— Ох, Сократ, — сказал Парменид, — с какой готовностью ты делаешь его тем же самым одним видом сразу во многих местах, — вроде как если бы ты, накрыв одним куском ткани многих людей, стал утверждать, что он один целиком находится над мно-
131c гими. Или ты имеешь в виду что-то другое?

— Пожалуй, это, — согласился Сократ.

— Но может ли ткань целиком находиться над каждым или над разными находятся разные ее части?

— Части.

— В таком случае, — сказал Парменид, — сами виды оказываются делимыми и причастное им должно быть причастно части, так что в каждом уже нет целого, но должна быть некая часть соответствующего вида.

— Видимо, да, — при таком подходе.

— Но, Сократ, захочешь ли ты признать, что один данный вид действительно будет у нас делимым и в то же время — одним?

— Ни за что, — сказал Сократ.

131c12– **<II.4. Приобщение к части вида невозможно>**

e6 — Правильно, Сократ, — сказал Парменид, — потому что если ты разделишь на части самое величину и каждое из множе-
131d ства великих будет великим благодаря части величины, меньшей, чем она сама[29], — разве это не покажется нелепым?

---

[27] 131b3–6: ἡμέρα — Прокл сообщает (не указывая источник), что сравнение с днем использовал еще Зенон (Procl. *In Parm.* 862.34–39).

[28] 131b3–6: Οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον [εἰ] ἡμέρα [εἴη] μία καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὑτῆς χωρίς ἐστιν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτὸν εἴη. — Текст, очевидно, неисправен и провоцировал разные поправки; предпочтительным представляется чтение Морескини, по которому и перевожу: Οὐκ ἄν, εἴ γε, φάναι, οἷον [εἰ] ἡμέρα [εἴη] <ἤ> μία καὶ ἡ αὐτὴ οὖσα πολλαχοῦ ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὑτῆς χωρίς ἐστιν, [εἰ] οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἓν ἐν πᾶσιν ἅμα ταὐτὸν εἴη.

[29] 131d1–2: μέρει σμικροτέρῳ αὐτοῦ τοῦ μεγέθους μέγα ἔσται — Ход мысли, проведенный уже в *Федоне* 100e8 sqq., где Сократ рассуждает

— Весьма нелепым, — подтвердил Сократ.

— А то, что воспримет некую малую часть равного, будет ли оно равным чему-либо благодаря этой части, меньшей, чем само равное?

— Это невозможно.

— Тогда другой пример. Пусть кто-то из нас получит часть малого и это малое будет больше ее, поскольку она — его часть; в таком случае само малое окажется большим, а то, к чему прибавится 131e
отнятое от него, будет меньшим, а не бóльшим, чем прежде.

— Такого не может быть, — сказал Сократ.

— Но тогда каким же образом, Сократ, — сказал Парменид, — будет у тебя приобщаться к видам все другое, ежели оно не может приобщаться ни к их частям, ни к ним в целом?

— Клянусь Зевсом, — сказал Сократ, — я думаю, на такой вопрос совсем непросто дать определенный ответ.

<II.5. Приобщение к виду как идее — некоему одному, которое усматривается во всех предметах данного множества — невозможно> 131e7–132b2

— Но тогда что ты скажешь вот о чем?

— О чем именно? 132a

— Я думаю, что ты предполагаешь существование того или иного вида исходя из следующего. Когда тебе представится некое множество великих предметов, то при взгляде на все эти предметы тебе представляется, должно быть, некая одна тождественная идея [30], исходя из чего ты считаешь это великое одним [31].

о необходимости отказаться от мысли, что один может быть больше другого на голову, то есть оказывается большим благодаря меньшему (101a8–b1: ...τῇ κεφαλῇ σμικρᾷ οὔσῃ τὸν μείζω μείζω εἶναι, κτλ.).

30 132a2–3: μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἡ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι — в *Пармениде* ἰδέα встречается 6 раз (помимо данного места — 132c4, 134c1, 135a2, 135c1 и 157d8) и в переводе везде передается как «идея»; не входя здесь в подробное рассмотрение, как соотносятся между собой ἰδέα и εἶδος, исхожу из того, что очевидно во всех контекстах *Парменида* (некое множество предметов относятся к одному *виду* великих, поскольку в каждом из этого множества усматривается общая для всех единая *идея* величины); ср.: *Theaet*. 203e3–4: ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον, *Phaedr*. 273e1–3: κατ᾽ εἴδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα καὶ μιᾷ ἰδέᾳ δυνατὸς ᾖ καθ᾽ ἓν ἕκαστον περιλαμβάνειν.

31 132a1–4: Οἶμαί σε ἐκ τοῦ τοιοῦδε ἓν ἕκαστον εἶδος οἴεσθαι εἶναι· ὅταν πόλλ᾽ ἄττα μεγάλα σοι δόξῃ εἶναι, μία τις ἴσως δοκεῖ ἰδέα ἡ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα ἰδόντι, ὅθεν ἓν τὸ μέγα ἡγῇ εἶναι — Ср.: *Phaedr*. 265d3–4: ... εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, κτλ. Некая единая «идея», которая усматривается во всех предметах данного

— Правильно, — подтвердил Сократ.

— Ну а в связи с самим этим великим и всеми другими великими предметами — разве при взгляде на все это ты точно также не представишь в душе нечто одно великое, благодаря которому все это опять-таки кажется великим[32]?

— Пожалуй.

— Значит, помимо самой великости и того, что ей причастно, в твоем представлении возникнет некий иной вид великости, а по-
132b мимо всего этого — опять-таки иной, благодаря которому окажется великим все это, так что каждый данный вид будет у тебя уже не одним, а бесконечным по множеству...

132b3–c11

<II.6. Приобщение к виду как мысли невозможно>

— Но, Парменид, — сказал Сократ, — не будет ли каждый из этих видов мыслью, так что возникать ему следует исключительно и только в душах? Согласись, что в таком случае каждый вид может оставаться чем-то одним и с ним уже не будет происходить все то, о чем мы сейчас говорили.

«вида» (μία... δοκεῖ ἰδέα... εἶναι... ἰδόντι), собственно, и позволяет понять их все как один вид (ἓν... εἶδος ср. ниже, 135b5–c3); текст из *Евтифрона* подтверждает, что набор ἕν-εἶδος-ἰδέα вошел в школьный обиход в сопоставимое с *Парменидом* время (*Euthyphr.* 6d9–e1: ...οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἕν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὅσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια, κτλ.). Ср. также рассуждение в *Теэтете* о слоге: слог — не набор букв, а некий возникший из них вид, который следует считать одним, поскольку у него есть одна его собственная идея и он — нечто другое, чем составляющие его буквы (*Theaet.* 203e 2–5: ...χρῆν... τὴν συλλαβὴν τίθεσθαι μὴ τὰ στοιχεῖα ἀλλ' ἐξ ἐκείνων ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον, ἕτερον δὲ τῶν στοιχείων).

[32] 132a6–8: αὐτὸ τὸ μέγα καὶ τἆλλα τὰ μεγάλα... ἕν τι αὖ μέγα φανεῖται ταῦτα πάντα μεγάλα φαίνεσθαι — Так Платон формулирует т. н. аргумент «третьего человека», названный так в связи с замечанием Аристотеля: «Есть некий третий человек помимо само-по-себе-человека и отдельных людей» (Aristot. *Soph. el.* 178b36–37: ...ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον, κτλ.; *Met.* I 9, 990b17: οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν = XIII 4, 1079a13), то есть если есть человек и идея человека, которой он подражает, должен быть некий третий человек, которому подражают и человек, и идея человека. Несмотря на то что еще Аристотель показал фиктивность данного доказательства и его софистический характер, это рассуждение вызвало огромную литературу и бездну дебатов (см. вступительную статью 3.1.5, Апория III).

— А это каждое одно, — возразил Парменид, — относится к мыслям, но оно при этом — мысль ни о чем?

— Это невозможно.

— Значит, это мысль о чем-то?

— Да. 132c

— О том, что есть, или же о том, чего нет?

— О том, что есть.

— Не будет ли это мыслью о неком одном, которое данная мысль мыслит присущим всем в качестве некой одной идеи[33]?

— Да.

— Далее, не будет ли это мыслимое одно неким видом, если оно всегда тождественно у всех[34]?

— И это предствляется необходимым.

— Но разве тогда, — сказал Парменид, — в силу той самой необходимости, в силу которой все другое, по твоим словам, причастно видам, ты не должен считать, что либо каждое относится к разряду мыслей, так что все будут мыслить, либо они, будучи мыслями, окажутся лишены мышления?[35]

<II.7. Приобщение к виду как образцу в силу сходства невозможно> 132c12–133a6

— Но и то и другое, — сказал Сократ, — лишено смысла, Пар-
менид. Мне представляется, что дело, скорее всего, обстоит вот 132d
как. Виды, о которых идет речь, находятся в природе в качестве
образцов[36], а все другое подобно им и обнаруживает некое сход-

---

[33] 132c3–4: Οὐχ ἑνός τινος, ὃ ἐπὶ πᾶσιν ἐκεῖνο τὸ νόημα ἐπὸν νοεῖ, μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν; — «…присущим всем <предметам данного вида> в качестве некой одной <усматриваемой в каждом из них> идеи».

[34] 132c6–7: …οὐκ εἶδος ἔσται τοῦτο τὸ νοούμενον ἓν εἶναι, ἀεὶ ὂν τὸ αὐτὸ ἐπὶ πᾶσιν — «всегда тождественно у всех <предметов данного вида>».

[35] 132c9–11: οὐκ ἀνάγκῃ ᾗ τἆλλα φῂς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἢ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι; Корнфорд (Cornford F. M. *Plato and Parmenides*. London, 1939. P. 92) подчеркивает, что это опровержение ad hominem (…ἀνάγκῃ ᾗ… φῂς); ход мысли: если, по твоим словам, все причастно видам, а виды — мысли, значит всё — мысли, которые как таковые либо должны мыслить, либо нет, хотя они и мысли.

[36] 132d1–2: τὰ… εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα — Характер доказательства невозможности приобщиться к виду-образцу, по существу, повторяет аргумент о виде-идее II 5, но там рассматривалась идея великости, а здесь — сходства. Отметим, что и то и другое доказательство не мешает Платону в *Тимее* рассуждать о наличии единственного образца,

ство, так что быть причастным видам для всего другого оказывается не чем иным, как быть сходным с ними.

— Но если нечто, — продолжал Парменид, — сходно с видом, может ли этот вид не быть сходным с тем, что ему уподобилось, в той мере, в какой то уподобилось? Другими словами, есть ли способ для сходного не быть сходным со сходным?

сходство с которым объясняет устроение нашего единственного мира. Наличие именно одного образца объясняется в *Тимее* так же, как в *Пармениде* объясняется невозможность причастности по сходству: «...то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, не допускает рядом с собою иного; в противном случае потребовалось бы еще одно существо, которое охватывало бы эти два и частями которого бы они оказались, и уже не их, но его, их вместившего, вернее было бы считать образцом для космоса» (*Tim.* 31a2–7: πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῷα μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἄν ποτ' εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῷον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, κτλ.). Это еще раз подчеркивает, что для Платона стихия школьных рассуждений и догматических построений смешивались в дозах весьма скромных. О том, что проблема видов-образцов подробно обсуждалась в Академии, можем судить также на основании *Метафизики* Аристотеля: «...все остальное не может происходить из эйдосов ни в одном из обычных значений „из". Говорить же, что они образцы и что все остальное им причастно, — значит пустословить и говорить поэтическими иносказаниями. В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу; так что, существует ли Сократ или нет, может появиться такой же человек, как Сократ; и ясно, что было бы то же самое, если бы существовал вечный Сократ. Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит, и множество его эйдосов, например для „человека" — „живое существо" и „двуногое", а вместе с тем еще и сам-по-себе-человек. Далее, эйдосы должны были бы быть образцами не только для чувственно воспринимаемого, но и для самих себя, например род — как род для видов; так что одно и то же было бы и образцом, и уподоблением» (*Met.* 991a19–b1: ...οὐδ' ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τἆλλα κατ' οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ἐνδέχεταί τε καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι ὅμοιον ὁτιοῦν καὶ μὴ εἰκαζόμενον πρὸς ἐκεῖνο, ὥστε καὶ ὄντος Σωκράτους καὶ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν οἷος Σωκράτης· ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι κἂν εἰ ἦν ὁ Σωκράτης ἀΐδιος. ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπος. ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών).

— Нет.

— А разве не совершенно необходимо, чтобы сходное со сходным было причастно и тому же самому одному?

— Необходимо.

— Но то, в силу причастия чему будет сходно сходное, — не будет ли оно само видом?

— Именно так.

— Но тогда невозможно ни чему-то походить на вид, ни ви-
ду — быть сходным с другим; а в противном случае наряду с дан-
ным видом всякий раз будет обнаруживаться некий другой вид,
и ежели он окажется сходен с чем-то, — то появится еще один, 133a
и никогда не прекратится это постоянное возникновение нового
вида, если вид будет схож с тем, что ему причастно.

— Ты совершенно прав.

— Выходит, все другое приобщается к видам не в силу сходства, и нужно искать что-то другое, в силу чего происходит приобщение.

— Похоже на то.

<II.8. Обособленные виды недоступны для здешнего в силу несоотносимости тамошнего и здешнего> 133a7–134c2

— Но ты видишь, Сократ, — сказал Парменид, сколь велико затруднение, если определять их как сами по себе существующие виды?

— Очень хорошо вижу.

— Но будь уверен, — сказал Парменид, — что ты, можно ска-
зать, еще не ощутил, насколько велико это затруднение, если ты 133b
при всяком обособлении того или иного сущего будешь каждое
считать неким единым видом.

— Как это понимать? — сказал Сократ.

— Хотя есть много и другого, — ответил Парменид, — но са-
мым главным нужно считать вот что. Возьмись кто-нибудь утвер-
ждать, что виды нельзя познать, если они таковы, какими, по на-
шему утверждению, они должны быть, — будет трудно доказать
говорящему это, что он заблуждается, — разве что противник
окажется очень опытным и к тому же весьма способным, и ежели
он захочет провести весьма пространное рассуждение, начав до-
казательство очень издалека; но и он может не убедить того, кто 133c
настаивает на непознаваемости видов.

— Но почему, Парменид, — сказал Сократ.

— Потому что, Сократ, как ты, так, я думаю, и любой другой, кто предполагает, что некая сущность каждого существует сама по себе, должен прежде всего признать, что ни одна из них не находится в нас.

— В самом деле, как же тогда она может быть сама по себе, — согласился Сократ.

— Правильно, — сказал Парменид. — Поэтому также и все идеи, которые суть то, что они суть, одна по отношению к другой, — они и бытием обладают по отношению к самим себе,
133d а не по отношению к тому, что находится в нашей области и в чем можно предположить то ли сходство с ними, то ли что-нибудь еще, в силу причастности чему мы получаем то или иное имя. И то, что в нашей области одноименно с тамошним, существует, опять-таки, по отношению к самому себе, а не к видам, и имена всего, что так или иначе именуется, суть имена здешнего, а не тамошнего.

— Что ты имеешь в виду? — спросил Сократ.

— Например, — сказал Парменид, — ежели кто-то из нас чей-то господин или раб, то он, разумеется, раб не самого по себе господина как такового и господин — не самого по себе раба как такового[37], а он, будучи человеком, есть раб или господин некоего человека. Но само по себе господство имеет отношение к самому по себе рабству, и точно так же рабством самим по себе предполагается господство само по себе, так что ни то, что у нас, ничего не значит для тамошнего, ни тамошнее — для нас; поэтому, как я говорю, и тамошнее связано с самим собой и имеет отношение
134a к самому себе, и наша область точно так же имеет отношение к себе самой. Ты понимаешь, что я имею в виду?

— Разумеется, — ответил Сократ, — я понимаю.

— Поэтому и знание, — продолжил Парменид, — само по себе как таковое должно быть знанием самой по себе тамошней истины.

— Разумеется.

— И точно так же каждая из наук как таковых есть наука о каждом из сущих как таковых, — так или нет?

— Так.

— А наше знание не будет ли знанием доступной нам истины
134b и каждая наша наука не окажется ли наукой о каждом из доступных нам сущих?

— Это необходимо.

— Но самими по себе видами мы, как ты признал, не обладаем, и они не могут быть в нашей области.

---

[37] 133d7–e2: εἴ τις ἡμῶν του δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότου δήπου, ὃ ἔστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης — Ср.: Введение 3.2.1.5 Апория VI, где приводится сопоставление данного хода мысли с Arist. *Metaph*. 981a15–23.

— Выходит, что нет.

— А сами по себе роды — каждый как таковой — познаются, я думаю, самим знанием как видом?

— Да.

— Но как раз им мы не располагаем.

— Ясно, что нет.

— Следовательно, нами не познается ни один из видов, поскольку к знанию как таковому мы не причастны.

— Похоже, что нет.

— Следовательно, мы не можем познать ни само прекрасное
как таковое, ни благо, ни все то, что мы как раз и считаем идеями. 134c

— Получается так.

<II.9. Но и для тамошнего здешнее также недоступно> 134c3–135b4

— Но отметь, что еще неприятней.

— Что именно?

— Ты, я думаю, согласишься, что если есть некий самостоятельный род знания, то оно — точнее, нежели наше знание, и так же дело обстоит с красотой и всем прочим.

— Да.

— В таком случае, если вообще возможна причастность самому знанию, ты едва ли скажешь, чтобы кто-нибудь в большей мере, нежели бог, мог обладать этим точнейшим знанием?

— Это необходимо. 134d

— Но разве может бог знать то, что относится к нашей области, раз он обладает знанием как таковым?

— А почему бы и нет?

— Потому что мы, Сократ, — сказал Парменид, — согласились, что ни тамошние виды ничего не значат для нашей области, ни наша область ничего не значит для тамошней, но каждая имеет значение только для себя.

— Да, мы согласились.

— Поэтому, ежели у бога есть само неукоснительнейшее господство и само точнейшее знание, то ни это господство над тамошним никогда не сможет господствовать над нами, ни тамош-
нее знание не сможет познать ни нас, ни что-либо иное из нашей 134e
области, так что подобно тому, как мы не властвуем над тамошним с помощью нашей власти и не познаем с помощью нашего знания ничто из божественного, таким же точно образом и те, что там, — не господа над нами и не знают человеческих дел, хотя они и боги.

— Но все же, — сказал Сократ, — не будет ли слишком странным рассуждение, лишающее бога ведения.

135a — Но к этому, — сказал Парменид, — и еще очень ко многому другому помимо этого должны приводить виды, если понимать их как идеи сущих и браться определять всякий данный вид сам по себе. Поэтому слушатель будет недоумевать и сомневаться в их существовании, и кроме того — даже если бы виды безусловно были, — совершенно необходимо, чтобы для человеческой природы они оставались непостижимы: утверждающий это всегда будет казаться говорящим дело и его, как мы говорили, будет совершенно невозможно переубедить. Поэтому нужен весьма одаренный человек, который сможет понять, что есть некий род каждого и сущность сама по себе; но еще
135b большее восхищение вызовет тот, кто, обнаружив это, сможет путем достодолжного расчленения всего этого объяснить это другому[38].

— Я согласен с тобой, Парменид, — сказал Сократ, — мне по душе твое рассуждение.

135b5–c7

<II.10. Необходимость видов для рассуждения>

— Но, с другой стороны, Сократ, — сказал Парменид, — ежели кто откажется допускать существование видов бытия после всех этих сегодняшних и прочих такого рода рассуждений и уклонится от определения вида каждого, беря его как одно, — ему будет некуда обратить свою мысль из-за отказа признать, что у каждого из сущих есть всегда тождест-
135c венная идея, и таким образом он совершенно уничтожит возможность рассуждать[39]. Впрочем, как раз это ты, на мой взгляд, вполне осознал[40].

---

[38] 135a7–b2: ...ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὑρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι — Ср. знаменитое замечание в *Тимее*: «Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать» (*Tim.* 28c3–5: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν). Ср. ниже (137a7) замечание Парменида о том, что только небольшое число избранных слушателей позволяет ему приняться за рассуждение.

[39] 135c1–2: καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ — Ср.: Arist. *Soph. el.* 176a12–13: ἀναιρεῖται γὰρ τὸ διαλέγεσθαι. J. Brunschwig (Aristote. *Topique*. Tome II. P.: Les Belles Lettres, 2007. P. 286) сравнивает эти две формулы и справедливо отмечает их несомненную близость. Это важное сопоставление подчеркивает, что речь идет о всем понятной в Академии процедуре диалектического (то есть на основе вероятных посылок) обсуждения и связанных с ним правил. Ср. выше: 132a1–4.

[40] 135c3 δοκεῖς καὶ μᾶλλον ᾐσθῆσθαι — О том, что это было твердо осознано в Академии, свидетельствует Аристотель (*Метафизика* 3, гл. 4):

— Ты прав, — сказал Сократ.

— Как же ты тогда будешь заниматься философией? К чему обратишься, не зная этого?

— Похоже, мне это неведомо — пока, по крайней мере.

<II.11. Необходимость предварительных упражнений в искусстве рассуждения> 135c8–d5

— Это потому, Сократ, — сказал Парменид, — что ты слишком рано, без предварительных упражнений, пытаешься давать определения того, что есть прекрасное, справедливое, благое и каждый другой вид[41], — я обратил на это внимание еще третьего дня, 135d
слушая как ты рассуждал здесь вот с ним, с Аристотелем. И будь уверен, что влечение, влекущее тебя к рассуждениям, конечно, прекрасно и божественно, но все же сдержи себя и, покамест ты еще молод, больше упражняйся в том, что кажется бесполезным и что большинство называет болтовней. В противном случае истина будет ускользать от тебя.

<II.12. Как упражняться, чтобы отвлечься от видимости чувственно воспринимаемого> 135d6–136c5

— Но, Парменид, — сказал Сократ, — в чем же состоит это упражнение?

— В том, — сказал Парменид, — что ты слышал у Зенона. Впрочем, я восхитился, что даже ему ты не позволил вести рассмотрение, блуждая в области видимого, но обратил его к тому, 135e
что постигается преимущественно разумом и что можно считать видами.

— Да потому что мне кажется, — сказал Сократ, — что так-то совсем несложно показать, что существующее оказывается и сходным и несходным, и любым другим.

«...если ничего не существует помимо единичных вещей, — а таких вещей бесчисленное множество, — то как возможно достичь знания об этом бесчисленном множестве? Ведь мы познаем все вещи постольку, поскольку у них имеется что-то единое и тождественное и поскольку им присуще нечто общее» (*Metaph.* 999a26–29: ...εἴ ... μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ’ ἕκαστα, τὰ δὲ καθ’ ἕκαστα ἄπειρα, τῶν δ’ ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστήμην; ᾗ γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτόν, καὶ ᾗ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα γνωρίζομεν).

41 135c9–d1: ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν — По-русски «одно» оказывается «другим».

— Это правильно, — сказал Парменид. — Но помимо этого
136a также нужно рассматривать не только выводы из предположения,
что любое нечто существует, но также предположить, что то же самое не существует, — чтобы больше поупражняться[42].

— Что ты имеешь в виду? — спросил Сократ.

— Ну, например, — сказал Парменид, — если угодно, в связи с предположением Зенона о существовании многого нужно рассматривать выводы как для самого многого применительно к нему самому и к одному, так и для одного — применительно к нему самому и ко многому; далее, если многого не существует, нужно рассмотреть выводы и для одного, и для многого как применительно
136b к ним самим, так и для каждого применительно к другому; точно
так же, если предположить наличие сходства и отсутствие сходства, то нужно в связи с каждым предположением рассмотреть выводы для того, что предполагалось, и для всего остального, причем как применительно к ним самим, так и для каждого применительно к другому. Так же нужно рассуждать и о несходном, и о движении и покое, и о возникновении и уничтожении, и о самом бытии и небытии. Одним словом, о чем бы всякий раз ни делалось предположение как о существующем, и как о несуществующем,
136c и как о пребывающем в любом другом состоянии, — следует рас-
сматривать выводы как применительно к нему самому, так и к каждому из всего остального, беря это каждое как одно, — какое кто ни выберет, и точно так же применительно к большему, чем одно, и ко всем вместе; и относительно всего остального — применительно к нему самому и применительно к другому — в том отношении, какое ни выберешь[43], то есть будешь ли ты предполагать, что оно существует или же не существует[44], — если ты намерен,

---

42 136a1–2: καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι <sc. χρή>, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι. — Как всем памятно, в этом упражнялся уже софист Горгий, написавший в ответ на Парменидово учение о бытии Περὶ τοῦ μὴ ὄντος.

43 136c3: ὅτι ἂν προαιρῇ ἀεί — BCD Proclus Burnet ὅτι ἂν ἀεί προαιρῇ TW Diès, Moreschini. Последнее предпочтительней.

44 136c4: ἄντε — Burnet ἐάντε Diès, Moreschini. Последнее предпочтительней. Давая примеры возможных рассуждений, Платон смешивает разные их типы, в частности рассматривает противоположности «одно — многое» и «бытие — небытие» наряду с прочими. Между тем Аристотель подчеркивал, что именно к противоположностям «одно — многое» и «бытие — небытие» можно свести все остальные (*Metaph*. 1004b27–29: Ἔτι τῶν ἐναντίων ἡ ἑτέρα συστοιχία στέρησις, καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος, οἷον στάσις τοῦ ἑνὸς κίνησις δὲ τοῦ πλήθους, κτλ.). Далее, Платон сталкива-

опираясь на полноценное упражнение, подобающим образом[45] рассматривать действительность[46].

<Рамка диалога 4: переход к рассуждению об одном и многом> 135d6–136c5

— Но ты говоришь, Парменид, — сказал Сократ, — о какой-то недоступной задаче, и я не совсем тебя понимаю. А почему бы

ется с разными видами суждений, но еще не выделяет их ни здесь, ни в дальнейшем изложении. Поэтому от рассмотрения пары «одно — многое» Парменид у Платона переходит к рассмотрению пар «<нечто> одно — все остальное» и «одно не есть — ничто не есть», и пр., но никак не оговаривает этого в силу непродуманности данной материи, которая в своей логической специфике остается у Платона без специального рассмотрения.

45 136c5: κυρίως — ita ut par est (Ast).

46 136b7–c5: περὶ ὅτου ἂν ἀεὶ ὑποθῇ ὡς ὄντος... ἅντε ὡς μὴ ὄν, εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές — Этот действительно сложный пассаж аналитически рассматривает К. Майнуолд (Meinwald C. *Plato's Parmenides*. Oxford, 1991. P. 28–36). Справедливо отмечая, что предлагаемый план исследования не соответствует тому, что предлагается в качестве образцового упражнения в тексте, принимаемом Бернетом и Диесом (которые помимо указанных несущественных различий читают и понимают текст одинаково), и делает вывод: «... Parmenides' general description of the exercise and announcement of his hypothesis appear to be incompatible with the actual display that follows — that is, both editions have Parmenides saying he will do one thing, but then doing quite another» (p. 29). Майнуолд обнаруживает в инструкции противоречие (то говорится только о бытии — небытии, то о бытии, небытии и еще каком-то состоянии), отмечает, что καί в нашем тексте может соответствать «или» (а может и не соответствовать), изымает колон после ὡσαύτως (у Бернета и Диэса), восходящий к точке в издании Альда. Теперь текст больше не говорит сначала только о том, что относится некоему одному, а потом — только обо всем остальном: каждое исходное предположение и его отрицание будет использоваться для того, чтобы получать результаты для всего и во всех отношениях, указанных в 136c1–3. Но инструкция и при такой интерпункции не соответствует результату, поскольку Парменид у Платона в рамках одного рассуждения рассматривает разные оппозиции (наиболее очевидным образом: рассматривается то пара «одно — многое», то «одно — все другое», но не менее важно и изменение смысла «одного», которое оказывается «чем-то одним», и глагола «быть», которые выступает то как глагол-связка, то как значимый глагол, утверждающий «бытие», то как свидетельство того, что нечто так или иначе «имеется»). Ср.: Введение, 3.2.2.2, Анонс рассуждения 2-й части.

тебе не провести для меня рассуждение, самому сделав некое
136d предположение, — чтобы я скорее понял?

— Ты, Сократ, — сказал Парменид, — предлагаешь старцу немалый труд.

— Но тогда, Зенон, — сказал Сократ, — почему бы тебе не порассуждать перед нами?

На это Зенон, по рассказу Пифодора, засмеявшись, сказал:

— Попросим, Сократ, самого Парменида: это ведь не пустяк, о чем он говорит. Или ты не понимаешь, сколь трудна эта задача? Будь нас больше, не стоило бы и просить: не следует проводить такое рассуждение в присутствии многих, — тем более почтенно-
136e му старцу; от большинства ускользает, что без такого всестороннего изложения и обсуждения всех вопросов невозможно, столкнувшись с действительностью, понять ее[47]. Поэтому, Парменид,

---

[47] 136e1–3: ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν — ἔχειν BCD Procl. Schleiermacher: «...ohne so das ganze Gebiet durchzugehen und zu umwandeln, es nicht möglich ist, die Wahrheit zu treffen und die richtige Einsicht wirklich zu erlangen»; Jowett: «...this round-about progress through all things is the only way in which the mind can attain truth and wisdom»; Fowler: «...except by this devious passage through all things the mind cannot attain to the truth»; Allen: «...without this kind of detailed ranging and wandering through everything, it is impossible to meet with truth and gain intelligence»; Scolnicov: «...without this setting out all things and inquiring into them it is impossible to hit upon the trouth and grasp it»; Diès: «...faute d'avoir ainsi exploré toutes les voies en tous les sens, on ne saurait rencontrer le vrai de manière à acquérir l'intelligence»; Brisson: «...faute d'explorer toutes le voies, sans cette divagation, il est impossible de tomber sur le vrai pour en avoir l'intelligence»; Карпов: «...без такого рода околичностей и пересудов нельзя добраться до истинного взгляда»; Томасов: «...без всестороннего и обстоятельного разыскания и даже заблуждения невозможно уразуметь истину». Из приведенных переводов нетрудно понять, что первая часть рассматриваемого текста (ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης) — при больших или меньших удачах переводчиков — не вызывает принципиальных затруднений, поскольку ясно, что διέξοδος и πλάνη здесь не метафоры, а термины (Ast: explicatio и libera disputatio); тогда как вторая часть (ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν или νοῦν ἔχειν) вызвала затруднение и не нашла в переводах адекватного отражения. Я думаю, главное затруднение вызвали функция причастия ἐντυχόντα и значение τὸ ἀληθές: его, на мой взгляд, нужно понимать не в смысле истины как таковой, а как некую действительность (действительное положение дел) наряду со школьным упражнением. Об этом только что сказал (136c5) Парменид: кто намерен должным образом разглядеть действительность (κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές), должен

я присоединяюсь к просьбе Сократа, — чтобы и самому спустя долгое время вновь послушать твое рассуждение.

Когда Зенон сказал это, продолжал Антифонт, то, по словам Пифодора, и сам он, и Аристотель, и все остальные стали просить Парменида всенепременнейше показать то, о чем он говорил. Тогда Парменид сказал:

— Приходится подчиниться. Но при этом я, мне кажется, испытываю то же, что Ивиков конь: с ним, состарившимся бойцом, который перед состязанием в колесничном беге трепещет, по опыту зная, что ему предстоит, сравнивает себя Ивик, когда — против воли, как он говорит, — ему, уже старцу, приходится вступить в любовную схватку[48]. Так вот, мне кажется, что и я, припоминая, испытываю великий страх при мысли о том, что мне, в моем-то возрасте, придется преодолеть столь широкое и пространное море речей. Но все ж таки, похоже, нужно уступить, тем более что, Зенон прав, мы здесь все свои[49]. Итак, с чего ж начать, какое поло- 137b

---

опираться на полноценное упражнение (τελέως γυμνασάμενος). Эту мысль и продолжает Зенон, говоря, что большинство презирает диалектику, но всякий раз, когда сталкивается (ἐντυχόντα) без предварительного упражнения с некой действительностью, не может ее понять; поэтому Зенон и присоединяется к просьбе Сократа провести это упражнение. Это же умение дать себе и другому отчет о некой реальности, обеспечивающий ее понимание, было приметой диалектика в *Государстве* (ср.: *Resp.* 534b3–6: Ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ’ ὅσον ἂν μὴ ἔχῃ λόγον αὑτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν). Нужно отметить, что разъяснения Прокла (1024.34–36: ...τέλος ἐστὶ τῆς πλάνης ταύτης ἡ ἀλήθεια καὶ ὁ νοῦς) не способствуют корректному пониманию платоновского текста. Из двух чтений ἔχειν и σχεῖν предпочтительней inf. aor. σχεῖν, поскольку вместе с part. aor. ἐντυχόντα подчеркивает итеративность.

48 Ср.: Ibyc. *Frg.* 6.1–7: «Вновь Эрот, глядя на меня томным взором изпод черных ресниц, всевозможными чарами ввергает меня в безысходные сети Киприды, — как же я дрожу его прихода, словно конь, побеждавший в запряжке не раз, что под старость с колесницами быстрыми против воли в состязанье вступает» (Ἔρος αὖτέ με κυανέοισιν ὑπὸ / βλεφάροις τακέρ’ ὄμμασι δερκόμενος /κηλήμασι παντοδαποῖς ἐς ἄπει/ρα δίκτυα Κύπριδος ἐσβάλλει· / ἦ μὰν τρομέω νιν ἐπερχόμενον, / ὥστε φερέζυγος ἵππος ἀεθλοφόρος ποτὶ γήραι / ἀέκων σὺν ὄχεσφι θοοῖς ἐς ἄμιλλαν ἔβα).

49 137a6: αὐτοί ἐσμεν — Ср. начало одного из школьных диалогов *Гиппия Меньшего*: «...остались здесь все свои люди, посвящающие досуг усердным занятиям философией» (*Hipp. Min.* 363a: ...αὐτοὶ λελείμμεθα, οἳ μάλιστ’ ἂν ἀντιποιησαίμεθα μετεῖναι ἡμῖν τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβῆς).

жение рассмотреть первым? Пожалуй, если угодно, раз уж мы взялись играть в эту обременительную игру, не начать ли мне с себя и моего положения, взяв в качестве предпосылки само одно: что вытекает из того, что одно есть, или из того, что его нет[50].

— Вот именно, — сказал Зенон.

— А кто будет мне отвечать? — сказал Парменид. — Думаю, самый младший: с ним будет меньше всего хлопот, и отвечать он станет то, что думает, а для меня его ответы будут передышкой.

137c — Я к этому готов, Парменид, — сказал Аристотель, — ты ведь имеешь в виду меня, говоря о самом младшем. Поэтому спрашивай, а я буду отвечать.

---

[50] 137b4: εἴτε ἕν ἐστιν εἴτε μὴ ἕν — Mss. Burnet, Diès, Moreschini; но Moreschini, принимая данное чтение, упоминает (с пометкой fortasse recte) Wundt Plat. Parm., 6: Вундт предложил читать либо μή ἐστιν, либо μὴ [ἕν]. Перевожу εἴτε μή ἐστιν. На необходимость принять поправку Вундта справедливо указывает Meinwald (*Plato's Parmenides*. Oxford, 1991. P. 39–44).

<ЧАСТЬ ВТОРАЯ>
<I. ОДНО ЕСТЬ>

<I.1. ЕСТЬ ОДНО> 137c4–142a6

<Одно — многое> 137c4–5

— Что ж, хорошо, — сказал Парменид, — если есть одно[51], не правда ли, это одно не может быть многим?

— Никоим образом[52].

---

[51] 137c4: εἰ ἕν ἐστιν — Платон ниже, начиная второе рассуждение (142c1–2), сам объясняет, что означает первая предпосылка: ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἕν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν. И в конце этого рассуждения Платон говорит, что «одно не есть одно и вообще не есть» (141e 12: τὸ ἓν οὔτε ἕν ἐστιν οὔτε ἔστιν). См. рассмотрение начала этого рассуждения во Введении (3.2.2.2).

[52] 137c4–5: οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἕν; — Πῶς γὰρ ἄν; — Платон рассматривает одно в составе нескольких пар оппозиций: «одно — многое» (в данном рассуждении), «одно — все другое» (τἆλλα — ср. 157b5, а также 159b12 sqq., 164a3–4, 164b5–6, 165t2–3), «одно — другое» (ἄλλο — ср. 158a3–4, 161a2–5, ср. также 164c4), «одно — иное» (ἕτερον — ср. 139c6, 140a5–7, 143c1–3), «одно — все» (πάντα — 160b1–3); ср. также оппозицию «одно — не одно», в рамках которой «все, что не одно, есть иное, чем одно, и одно — иное, чем не одно» (οὐκοῦν ὅσα μὴ ἕν ἐστιν, ἅπανθ’ ἕτερα τοῦ ἑνός, καὶ τὸ ἓν τῶν μὴ ἕν — 146d3–4). Парменид у Платона, как заправский софист, не оговаривает специально, в рамках какой оппозиции он проводит то или иное рассуждение, хотя такого рода наблюдения мы находим у Аристотеля (ср., например: *Metaph.* IV 2, 1004a9 sqq., X 6, 1056b3 sqq., 7, 1057a33–37, etc.), который также проводит требование единственной оппозиции к некоему данному. На несовпадение «всего другого» и «другого» обращал внимание еще платоник III века Лонгин (см.: Brisson L., *The Reception of the* Parmenides *before Proclus. — Plato's* Parmenides *and Its Heritage* II. P. 51–53). Платон начинает рассматривать возможные предикаты одного, начиная с противоположности «одно-многое» и оперируя преимущественно с парами понятий, что неудивительно ни для «пифагорейца» Парменида, ни для «пифагорейца» Платона: ср. известную сводку «пифагорейских противоположностей» у Аристотеля: предел — беспредельное, четное — нечетное, одно — множество, правое — левое, мужское — женское, покоящееся — движущееся, прямое — изогнутое, свет — тьма, благо — зло, квадратное — разностороннее (*Metaph.* I 5, 986a23–26: τὰς

137c5–d3

<Часть — целое>

— Следовательно, не должно быть ни некой его части, ни чтобы само оно было целым.

— Почему именно?

— Часть, я думаю, это часть целого.

— Да.

— Ну а целое, — не будет ли оно целым в том случае, если у него не отсутствует ни одна часть?

— Именно так.

— Следовательно, в обоих случаях одно состояло бы из частей: и если бы оно было целым, и если бы имело части.

— Это необходимо.

137d — Следовательно, в обоих случаях одно было бы многим, а не одним.

— Правильно.

— Но оно должно быть как раз не многим, а одним.

— Должно.

— Следовательно, если одно будет одним, оно не будет целым, и у него не будет частей.

— Разумеется, нет.

κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας [καὶ] ἄπειρον, περιττὸν [καὶ] ἄρτιον, ἓν [καὶ] πλῆθος, δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν, ἄρρεν [καὶ] θῆλυ, ἠρεμοῦν [καὶ] κινούμενον, εὐθὺ [καὶ] καμπύλον, φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθὸν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ] ἑτερόμηκες). Список противоположностей, учитываемых Платоном и наиболее полно представленных во второй посылке (в первой отсутствует пара соприкасающееся — несоприкасающееся), таков: одно — многое, целое — части, начало — конец [— середина], предел — беспредельное, округлое — прямое, [нечто] другое — [нечто] само по себе, покой — движение, тождественное — иное, сходное — несходное, соприкасающееся — несоприкасающееся, равное — неравное, большее — меньшее, старшее — младшее [— одного возраста], бытие — становление, бытие — небытие. Данные противоположности могут рассматриваться как набор возможных предикатов («категорий»), однако логический аспект рассмотрения усматривается у платоновского Парменида неотчетливо и потому сплошь и рядом переходит в «математическую» или «физическую» («онтологическую») плоскость; поэтому категории, например, времени (прошлое — настоящее — будущее) появляются неким не совсем законным путем, тогда как у Аристотеля, выделившего субъект и предикат предложения, категория времени необходимо появляется при рассмотрении предиката (Aristot. *De interpret*. 17a11–12: ...ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος, ἐὰν μὴ τὸ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν ἤ τι τοιοῦτο προστεθῇ, οὔπω λόγος ἀποφαντικός).

<Начало — конец — середина> 137d4–5

— Но тогда, если у него нет ни одной части, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, потому что все это было бы его частями.

— Верно.

<Предел — беспредельное> 137d6–7

— При этом как раз конец и начало — предел каждого.

— А как же иначе?

— Следовательно, одно беспредельно, если у него нет ни начала, ни конца.

— Да, беспредельно.

<Округлое — прямое> 137d7–138a1

— А также отсюда следует, что оно лишено очертаний, поскольку оно не причастно ни круглому, ни прямому[53]. 137e

— Почему?

— Круглым, я думаю, нечто будет в том случае, если его края повсюду отстоят от центра на равное расстояние.

— Да.

— А прямым, если середина скрывает один край от другого.

— Так.

— Но тогда у единого были бы части, и оно было бы многим, будь оно причастно прямой линии или окружности.

— Выходит, так.

— Следовательно, оно не есть ни прямое, ни округлое, раз 138a
у него нет частей.

— Правильно.

<Быть в другом — быть в себе самом> 138a2–b5

— Но тогда, если оно таково, оно не может ни в чем находиться: ни в другом[54], ни в самом себе.

— Почему именно?

---

[53] 137d8–e1: οὔτε... στρογγύλου οὔτε εὐθέος μετέχει — μετέχει здесь, в отличие от первой части диалога, никак не смущает Парменида. Ср. ниже: 141e 4, 151e 7–8 и др.

[54] 138a2–3: ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ — О паре αὐτό — ἄλλο речь шла в *Теэтете* (например, *Theaet*. 154b2–6: οὐκ ἄν ποτε ἄλλῳ προσπεσὸν ἄλλο ἂν ἐγεγόνει, αὐτό γε μηδὲν μεταβάλλον· εἰ δὲ αὖ τὸ παραμετρούμενον

— Будь оно в другом, оно охватывалось бы тем, в чем находилось, и неоднократно касалось бы его во многих местах. Но ежели оно — одно, лишено частей и не причастно кругу, то невозможно, чтобы оно во многих местах касалось его по кругу.

— Невозможно.

138b — Но точно так же, окажись оно в самом себе, оно самим собой охватывало бы не другое, но само себя — как раз потому, что оно было бы в самом себе: согласись, что невозможно находиться в чем-то, если оно не охватывает.

— Разумеется, невозможно.

— Но тогда само охватывающее должно быть чем-то одним, а охватываемое — другим, потому что в качестве целого одно и то же не может сразу испытывать и вызывать оба состояния; вот почему в таком случае одно больше не может быть одним, но окажется двумя.

— Разумеется, так и выходит.

138b5–6

<Место>

— Следовательно, одно не находится в каком-то месте, если оно не находится ни в себе самом, ни в ином.

— Не находится.

138b7–c1

<Покой — движение>

— Но тогда, если оно таково, рассмотри, может ли оно пребывать в покое или находиться в движении[55].

ἢ ἐφαπτόμενον ἕκαστον ἦν τούτων, οὐκ ἂν αὖ ἄλλου προσελθόντος ἤ τι παθόντος αὐτὸ μηδὲν παθὸν ἄλλο ἂν ἐγένετο).

[55] Еще в *Тэтете* (*Theaet.* 156a2sqq.) Платон не знает этого четкого различения видов движения: там вполне искушенные «текучие», считающие все движением, знают два его вида: будучи беспредельными и тот и другой, один сводится к воздействию, другой — к претерпеванию (*Ibid.* 156a5–7: τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλήθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν). Ниже Сократ весьма торжественно вводит различение изменения и перемещения (181d5–6: Δύο δὴ λέγω τούτω εἴδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ φοράν). В *Тимее* (34a2) Платон говорит о семи видах движения, имея в виду круговращение наряду с движением вверх-вниз, вправо-влево, вперед-назад (ср.: *Ibid.* 43b2–4), а также об изменении во времени (ср. ниже, *Parm.* 141d6–e6, прим. ad loc.). Во второй части *Парменида* предлагаемые дистинкции уже очевидно рутинны и по сравнению с *Тэтетом* и *Тимеем* отражают значительно более позднюю стадию рассмо-

— А почему бы и нет?

<Виды движения: изменение> 138c1–4

— Потому что движущееся должно либо перемещаться, либо изменяться: других видов движения нет. 137c

— Так.

— Но если одно, изменяясь, перестает быть собой, я думаю, невозможно, чтобы оно оставалось одним.

— Невозможно.

— Следовательно, оно не движется в смысле изменения.

— Очевидно, нет.

трения движения в Академии. Разумеется, различение видов движения подробнейшим образом представлено у Аристотеля, причем уже в *Категориях* (*Cat.* 15a13–14: Κινήσεως δέ ἐστιν εἴδη ἕξ· γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον μεταβολή), а не только в *Физике* (например, *Phys.* 192b13–15: ...τούτων μὲν γὰρ ἕκαστον ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἔχει κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ᾽ αὔξησιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ᾽ ἀλλοίωσιν — «...все существующее по природе имеет в самом себе начало движения и покоя, будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения») и в специально посвященных движениям определенного вида трактатах *О небе* (ср.: *De caelo* 268b17–19: Πᾶσα δὲ κίνησις ὅση κατὰ τόπον, ἣν καλοῦμεν φοράν, ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ ἢ ἐκ τούτων μικτή· ἁπλαῖ γὰρ αὗται δύο μόναι) и *О возникновении и уничтожении*; в этом последнем тексте специально проводится сопоставление с Платоном, но, разумеется, не с техническим текстом *Парменида*, а с содержательным *Тимея*: «...следует сказать вообще о простом возникновении и уничтожении, имеется ли оно или нет и каким образом происходит, а также о прочих простых движениях, например о росте и качественном изменении. Платон рассматривал возникновение и уничтожение только в том смысле, как они присущи предметам, и [он рассматривал] не всякое возникновение, а лишь возникновение элементов. А о том, как возникают плоть, кости и тому подобные вещи, он не говорит ничего, не говорит он и о том, как бывают присущи вещам рост и качественное изменение» (*De gen. et corr.* 315a26–33: Ὅλως τε δὴ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆς ἁπλῆς λεκτέον, πότερον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι καὶ πῶς ἔστιν, καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπλῶν κινήσεων, οἷον περὶ αὐξήσεως καὶ ἀλλοιώσεως. Πλάτων μὲν οὖν μόνον περὶ γενέσεως ἐσκέψατο καὶ φθορᾶς, ὅπως ὑπάρχει τοῖς πράγμασι, καὶ περὶ γενέσεως οὐ πάσης ἀλλὰ τῆς τῶν στοιχείων· πῶς δὲ σάρκες ἢ ὀστᾶ ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων, οὐδέν· ἔτι οὔτε περὶ ἀλλοιώσεως οὔτε περὶ αὐξήσεως, τίνα τρόπον ὑπάρχουσι τοῖς πράγμασιν).

138c4–d2 **<Виды движения: перемещение на одном месте по кругу>**

— Ну а в смысле перемещения?

— Пожалуй.

— Но в таком случае, если одно перемещается, оно либо перемещается по кругу в себе самом, либо меняет одно местонахождение на другое.

— Это необходимо.

— Но тогда, если оно перемещается по кругу, необходимо, чтобы оно опиралось на некий центр, а все то, что перемещается вокруг этого центра, оказывалось бы его частью. Но если у чего-
138d то нет ни центра, ни частей, каким таким способом оно могло бы прийти в движение вокруг некоего центра?

— Никаким.

138d2–4 **<Виды движения: перемена места>**

— Но, может быть, оно меняет местоположение и, возникая то тут, то там, движется таким образом?

— Если только оно вообще движется.

— Но уже обнаружилось, что ему невозможно находиться в каком бы то ни было месте?

— Да.

138d4–139a4 **<Виды движения: возникновение>**

— Но разве возникновение не есть для него нечто еще менее возможное?

— Не понимаю, в каком смысле.

— Ежели нечто возникает в чем-то, то разве не необходимо, чтобы в этом его еще не было, покамест оно еще возникает, но чтобы при этом оно было и не совсем вне этого, если уж оно в нем возникает?

— Необходимо.

138e — Следовательно, если это произойдет с чем-то другим, то только с тем, у чего есть части: а именно некая его часть уже будет в этом, в то время как другая — вне этого; а то, у чего нет частей, то, я думаю, никоим образом не сможет быть и внутри чего-то, и вне его как целое.

— Это правда.

— А то, у чего и частей нет, и что не есть целое, разве такому не будет еще менее возможно в чем-нибудь возникнуть, если оно не возникает ни по частям, ни как целое?

— Очевидно, нет.

— Следовательно, оно не меняет местоположения, двигаясь
куда-то или возникая в чем-то, и не вращается по кругу в себе са- 139a
мом, и не изменяется.

— Похоже, нет.

— Следовательно, никаким движением одно не движется.

— Не движется.

<Тождественное — иное> 139a4–e5

— Но мы утверждаем, что и быть в чем-нибудь ему также невозможно.

— Разумеется, утверждаем.

— Следовательно, оно никогда не бывает в том же самом.

— Но почему?

— Потому что оно тем самым уже было бы в том, в чем оно оказалось бы как в тождественном.

— Да, конечно.

— Но ему нельзя быть ни в самом себе, ни в другом.

— Выходит, что нельзя.

— Следовательно, никогда одно не находится в том же самом.

— Похоже, что нет. 139b

— Но то, что никогда не находится в том же самом, не знает успокоения и не покоится.

— Разумеется, этого не может быть.

— Следовательно, одно, как представляется, не покоится и не движется.

— По крайней мере, кажется, что нет.

— И тогда оно не будет тождественно ни другому, ни самому себе, но, с другой стороны, оно также не может быть иным[56] — ни чем оно само, ни чем иное.

— Как так?

— Будь оно иным, чем оно само, оно было б иным, чем одно, и тогда не было бы одним.

— Верно.

— И, точно так же, будь оно тождественно иному, оно оказа-
лось бы им, а самим собой уже не было бы, так что и в этом случае 139c

---

[56] 139b4–5: Οὐδὲ μὴν ταὐτόν… οὐδ’ αὖ ἕτερον — О паре ταὐτό — ἕτερον речь шла в *Теэтете* (например: *Theaet*. 158e 9–10: …μὴ ὑπολάβωμεν τῇ μὲν ταὐτὸν εἶναι ὃ ἐρωτῶμεν τῇ δὲ ἕτερον). Во втором рассуждении иным одного окажется все другое (145a9–b1), о котором здесь покамест речи не идет.

оно не было бы тем, что оно есть, то есть одним, но оказалось бы иным, чем одно.

— Действительно, иным.

— Следовательно, тождественным иному или иным, чем оно само, оно не будет.

— Разумеется, нет.

— Но также оно не станет иным, чем иное, по крайней мере покамест будет оставаться одним, потому что одному не пристало быть иным, нежели что бы то ни было, — это свойственно только иному, и ничему другому.

— Правильно.

— Следовательно, в силу бытия одним оно не станет иным; или, по твоему мнению, станет?

— Конечно нет.

— А если не станет в силу этого, тогда, разумеется, не станет и из-за себя самого, а если не из-за себя самого, то не станет и само; и поскольку оно никоим образом не есть иное, оно не бу-
139d дет иным по отношению к чему что бы то ни было.

— Правильно.

— Но также оно не будет и тождественно себе.

— Почему же не будет?

— Природа одного очевидным образом не та же, что и природа тождественного.

— А почему это так?

— Потому что всякий раз, когда нечто становится тождественным чему-то, оно не становится одним.

— А чем же тогда?

— Становясь тождественным многому, оно неизбежно становится многим, а не одним.

— Верно.

— Так что если одно и тождественное ничем не отличаются, то, когда нечто становилось бы тождественным, оно станови-
139e лось бы одним, а когда одним — тождественным.

— Разумеется.

— Следовательно, когда одно станет тождественным с самим собой, оно не будет одним с самим собой, и в таком случае, будучи одним, не будем одним. Но это невозможно. Следовательно, невозможно для одного быть иным, нежели иное, или тождественным самому себе.

— Невозможно.

— Ясно, что в таком случае одно не может быть ни иным, ни тождественным ни самому себе, ни иному.

— Выходит, что нет.

<Сходное — несходное> 139e7–140b5

— Точно так же оно не будет ни сходным, ни несходным ни с самим собой, ни с одним.

— А почему это так?

— Потому что сходным оказывается то, чему свойственно некое тождество.

— Да.

— А тождественное по своей природе оказалось отделено
от одного. 140a

— Действительно, оказалось.

— Но если одному каким-то образом оказалось свойственно быть отдельно от бытия одним, значит, ему свойственно быть большим, чем одно, а это невозможно.

— Да.

— Следовательно, одному ни в коем случае не может быть свойственно тождество ни с чем-то другим, ни с самим собой.

— Кажется, нет.

— Следовательно, невозможно также и его сходство ни с другим, ни с самим собой.

— Похоже, что нет.

— И также одному не свойственно быть иным, потому что в таком случае ему было бы свойственно быть большим, чем одно.

— Разумеется, большим.

— Но то, чему свойственно быть иным, чем оно само или
чем нечто другое, должно быть несходно ни с самим собой, 140b
ни с этим другим, если только сходство есть некое состояние тождества.

— Правильно.

— Но как раз одно, поскольку ему никоим образом не свойственно быть иным, никоим образом не может быть несходным ни с самим собой, ни с иным.

— Выходит, что нет.

— Следовательно, одно не может быть ни сходным, ни несходным ни с самим собой, ни с другим.

— Видимо, нет.

<Равное — неравное> 140b6–8

— Но тогда, если оно таково, оно не будет ни равным, ни неравным ни самому себе, ни другому.

— На каком основании?

— В качестве равного оно одинакового размера с тем, чему оно равно.

— Да.

140b8–d7

<Большее — меньшее>

140c — А в качестве большего или меньшего, нежели соизмеримое с ним, оно будет большего размера, чем меньшее, и меньшего чем большее.

— Да.

— А по отношению к несоизмеримому с ним оно будет состоять из меньших мер по сравнению с одним и из больших — по сравнению с другим.

— А как же иначе?

— Но тому, что непричастно тождеству, невозможно содержать либо те же самые меры, либо какие-либо другие по сравнению с теми же самыми.

— Невозможно.

— Следовательно, оно не может быть равно ни самому себе, ни другому, если оно не содержит те же самые меры.

— Кажется, именно так.

— Но, состоя из больших или меньших мер, оно будет содер-
140d жать столько же частей, сколько и мер, так что и в этом случае это будет уже не одним, но таким по числу, сколько будет мер.

— Правильно.

— А если оно будет содержать одну меру, то оно должно быть равно этой мере, но уже обнаружилось, что оно не может быть равно чему-нибудь.

— Действительно, обнаружилось.

— Следовательно, не будучи причастно ни к одной мере, ни ко многим, ни к немногим, и вообще не будучи причастно тождественному, оно, как представляется, никогда не будет равно ни самому себе, ни другому и точно также не будет большим или меньшим ни себя самого, ни иного.

— Полностью правильный вывод.

140e1–141a4

<Старшее — младшее — одного возраста>

140e — Ну а возможно ли, чтобы одно было старше или моложе или одного возраста с чем-нибудь иным?

— А почему бы и нет?

— Потому, я думаю, что, будучи одного возраста с самим ли собой или с другим, оно будет причастно равенству и сходству по времени, к которым — ни к равенству, ни к сходству — одно, как мы сказали, не имеет отношения.

— Действительно, мы так сказали.

— А также мы сказали, что оно не причастно неравенству и несходству.

— Именно так.

— Так как же оно сможет быть старше или моложе чего-то или 141a
быть одного с ним возраста, если оно таково?

— Никак.

— Следовательно, одно не может быть ни моложе, ни старше, ни одного возраста ни с самим собой, ни с другим.

— Похоже, не может.

<Время и связанные с ним парадоксы> 141a4–d5

— Но тогда разве может одно вообще быть во времени, если оно таково? Пожалуй, необходимо, если нечто пребывает во времени, чтобы оно постоянно становилось старше самого себя.

— Необходимо.

— Но старшее всякий раз старше младшего.

— Конечно. 141b

— Следовательно, становясь старше самого себя, оно вместе с тем становится и моложе самого себя, если только у него должно быть то, старше чего оно становится.

— Что ты имеешь в виду?

— Вот что. Если нечто уже отлично от чего-то, ему не нужно становиться отличным, но тому, что уже есть, необходимо уже быть; и необходимо, чтобы было то, что было, и чтобы к будущему относилось то, что будет; но то, что становится отличным, не было, не будет и ни в каком смысле не есть отличное, но только становится им и ни в каком другом смысле не существует. 141c

— Действительно, это совершенно необходимо.

— Но старшинство — это отличие от младшего и ни от чего другого.

— Именно оно.

— Следовательно, необходимо, чтобы то, что становится старше самого себя, вместе с тем становилось младше самого себя.

— Похоже на то.

— Но при этом оно становится не меньшее и не большее время, а становится ровно столько, сколько оно есть, было и будет.

— И это тоже необходимо.

— Следовательно, необходимо, судя по всему, чтобы и все,
141d что находится во времени и тем самым причастно ему, и каждое из этого обладало одним и тем же возрастом и вместе с тем становилось старше и младше самого себя.

— Очень вероятно.

— Но заметим, что ни одно из этих состояний не имеет отношения к одному.

— Действительно, не имеет.

— Следовательно, одно не имеет отношения ко времени и не существует ни в каком времени.

— Очевидно, нет: по крайней мере, так убеждает наше рассуждение.

141d6–e6

<Прошлое — настоящее — будущее>

— Но разве «было», «стало», «становилось» не указывают на причастность к тому, что некогда существовало[57]?

141e — Причем с полной ясностью.

— Ну а «будет», «станет», «возникнет» — к позднейшему?

— Да.

— А «есть» и «становится» — к существующему теперь?

— Конечно.

---

[57] 141d7–e7: τὸ ἦν καὶ τὸ γέγονε καὶ τὸ ἐγίγνετο... τὸ ἔσται καὶ τὸ γενήσεται καὶ τὸ γενηθήσεται... γίγνεται... ἔστιν — Ср. рассуждение в Тимее: «...„было“ и „будет“ суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы незаметно для себя делаем ошибку. Ведь мы говорим об этой сущности, что она „была“, „есть“ и „будет“, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только „есть“, между тем как „было“ и „будет“ приложимы лишь к возникновению, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движения, и пр.» (*Tim*. 37e4–38a2: τό τ᾽ ἦν τό τ᾽ ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀίδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ᾽ ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι — κινήσεις γάρ ἐστον, κτλ.). Это еще один ясный пример того, как по-разному излагается один и тот же материал в «догматическом» тексте (*Тимей*) и апоретическом диалоге (*Парменид*), дающем сводку основных тем и категорий, подлежащих обсуждению в школе: если для читателя *Тимея* совершенно очевидно, что изъятый из времени вечный образец всегда есть, а его подобие во времени вечно становится, то из *Парменида* узнаем только, что если нечто одно лишено всех характеристик, в частности связанных со временем, то нельзя говорить и о его бытии; но зато здесь же со всей школьной обстоятельностью приводится весь набор возможных характеристик любого бытия.

— Следовательно, если одно никоим образом не причастно никакому времени, оно не возникло, не возникало и никогда не было; и не существует сейчас, не возникает и не есть; и не будет, не станет и не возникнет потом.

— Чистая правда.

<Вне указанных категорий одно непричастно бытию> 141e6–142a1

— Но может ли что-нибудь относиться к бытию каким-то иным способом, кроме указанных?

— Нет, не может.

— Следовательно, одно ни в каком смысле не причастно бытию.

— Похоже, что нет.

— Следовательно, одно ни в каком смысле не существует.

— Очевидно, нет.

— Следовательно, у него нет даже такого бытия, которое позволяет ему быть одним: потому что тогда оно должно быть сущим и быть причастным к бытию. Но похоже, что одно не есть одно и вообще не есть, если следует доверять нашему рассуждению.

— Похоже на то.

<Непричастное бытию, одно недоступно определению, знанию, чувственному восприятию> 142a1–6

— Но тому, что не есть, то есть не сущему, может ли что-то принадлежать и быть свойственно?

— Никак не может.

— Следовательно, нет ни его имени, ни его определения, ни знания о нем, ни его чувственного восприятия, ни представления о нем.

— Очевидно, нет.

— Следовательно, его нельзя ни именовать, ни определять, ни представлять, ни познавать, и ни одно сущее не воспринимает его с помощью чувств.

— Похоже, нет.

— Но разве применительно к одному это может быть верным?

— Я думаю, нет.

142b1–155e3 **<I.2.1. ОДНО ЕСТЬ>**

142b1–4 **<Переход к новому рассуждению>**

— Так не хочешь ли рассмотреть это положение еще раз с самого начала: может быть, при повторном рассмотрении мы обнаружим что-нибудь иное.

— Разумеется, очень хочу.

— Итак, если одно есть[58] (таково наше утверждение), мы должны согласиться о том, что для него из этого следует[59], какими бы эти следствия ни были, не так ли?

— Да.

142b4–142c6 **<Одно — бытие>**

— В таком случае рассматривай с самого начала. Если одно есть, возможно ли, чтобы, хотя оно и было, оно при этом не было бы причастно бытию?

---

[58] 142b3: ἓν εἰ ἔστιν — Начало второго рассуждения предлагает пересмотр всех уже рассмотренных категорий в качестве возможных предикатов к любому данному субъекту; этот второй список категорий полней: в него включена пара «касание — отсутствие касания» (148d5–149d6), которой нет в наборе первого рассуждения (хотя Парменид косвенно касается касания и там — ср. 138a5–7).

[59] 142b3–4: ἓν εἰ ἔστιν… τὰ συμβαίνοντα περὶ αὐτοῦ… διομολογητέα — О том, что из признания бытия чего-то вытекает множественность, разумеется, знали спорщики до Платона. Известные свидетельства Аристотеля в *Физике* (I 2) о дебатах по поводу одного и бытия, очень важны для понимания жанра предложенного Парменидом упражнения. В частности, Аристотель сообщает, что «одни, как Ликофрон, опускали слово „есть“, другие же перестраивали обороты речи — например, этот человек не „есть бледный“, а „побледнел“, не „есть ходящий“, а „ходит“, — чтобы путем прибавления [слова] „есть“ не сделать единое многим» (*Phys.* 185b27–31: …οἱ μὲν τὸ ἐστὶν ἀφεῖλον, ὥσπερ Λυκόφρων, οἱ δὲ τὴν λέξιν μετερρύθμιζον, ὅτι ὁ ἄνθρωπος οὐ λευκός ἐστιν ἀλλὰ λελεύκωται, οὐδὲ βαδίζων ἐστὶν ἀλλὰ βαδίζει, ἵνα μή ποτε τὸ ἐστὶ προσάπτοντες πολλὰ εἶναι ποιῶσι τὸ ἕν). Поскольку Аристотель ведет философское (а именно физическое) рассуждение о началах, ему важно обособиться от тех, кто предлагает «эристическое умозаключение; именно такое содержится в рассуждениях и Мелисса и Парменида, так как они принимают ложные предпосылки и их выводы оказываются логически несостоятельными» (*Ibid.* 186a6–8: …ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι, κτλ.).

— Нет, невозможно.

— Но в таком случае и бытие одного не должно быть тожде-
ственно с одним, потому что иначе ни бытие не было бы быти-
ем одного, ни само одно не было бы причастно ему и выражение 142c
«одно есть» походило бы на выражение «одно одно»[60]. Но на са-
мом деле мы рассматриваем следствия не из положения «если
одно — одно», а из положения «если одно есть», не так ли?

— Именно так.

— Но в таком случае «есть» означает нечто иное, нежели «одно»[61]?

— Это необходимо.

— Но, не правда ли, всякий раз, когда кто-нибудь говорит просто «есть одно», он подразумевает под этим «одно причастно бытию».

— Именно.

---

[60] 142c1–2: ὅμοιον ἂν ἦν λέγειν ἕν τε εἶναι καὶ ἓν ἕν — Ср. начало первого рассуждения (137c3).

[61] 142c4–5: ἄλλο τι σημαῖνον τὸ ἔστι τοῦ ἕν — Во-первых, отметим, что во втором рассуждении перед нами «одно» не из пары «одно — многое», а сразу из двух пар: «одно — бытие» и «одно — другое». Во-вторых, взгляд Парменида на вопрос о соотношении понятий «одно» и «бытие» в данном рассуждении — одно из основных отличий подхода Платона от Аристотеля, считавшего, что «сущее и единое — одно и то же» (*Metaph.* IV 2, 1003b22–23: ...εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις, κτλ.). Платон в *Софисте* устами Чужестранца задает этот вопрос сторонникам одного, желая узнать, отличают ли они одно от бытия, и решительно отвечал: «Допускать, что есть два имени, не предполагая ничего, кроме одного, я думаю, смешно» (244c8–9: Τό τε δύο ὀνόματα ὁμολογεῖν εἶναι μηδὲν θέμενον πλὴν ἓν καταγέλαστόν που). Но при различии ответов постановка вопроса у Платона и Аристотеля — общая, о чем судим по первой главе третьей книги *Метафизики*, где Аристотель разбирает основные апории, встающие перед теми, кто стремится постичь науку о началах, в том числе и те, которые рассматриваются в *Пармениде*: «возможно ли в одно и то же время утверждать и отрицать одно и то же или нет», «существуют ли одни только чувственно воспринимаемые сущности или также другие помимо них», а также затруднения «относительно тождественного и различного, сходного и несходного, <одинаковости> и противоположности, а также предшествующего и последующего и всего тому подобного, что пытаются рассматривать диалектики», и, наконец, «самый трудный и недоуменный вопрос: есть ли единое и сущее, как это утверждали пифагорейцы и Платон, не нечто иное, а сущность вещей, или же это не так» (*Metaph.* III 1, 995b9sqq.).

142c6–143a2

<Целое — части>

— Тогда давай снова скажем: если есть одно, что из этого вытекает. Посмотри, разве не необходимо, чтобы наше положение
142d означало, что одно, будучи таковым, имеет части[62]?

— Почему?

— Вот почему: если «есть» говорится, когда одно обладает бытием, а «одно» — когда обладающее бытием — одно, и при этом бытие и одно не тождественны, хотя оба и относятся к тому самому, что мы предположили, то есть к «одному», которое «обладает бытием», разве не необходимо, чтобы целое и было этим самым «одним, обладающим бытием», а «одно» и «бытие» были его частями?

— Необходимо.

— А будем ли мы каждую из этих частей называть просто частью или же, если речь идет о части, то ее следует называть частью данного целого?

— Да, частью данного целого.

— В таком случае, если что будет одним, оно будет и целым, и у него будет некая часть.

— Именно.

142e — А каждая из этих частей обладающего бытием одного, — то есть единое и бытие — будут ли они лишены одна другой: единое — части «бытие» или бытие — части «единое»?

— Едва ли.

— Выходит, у каждой из частей, в свою очередь, также будет и бытие и единое, так что даже самая малая частица, опять-таки, оказывается составленной из этих двух частей, причем, в силу того же отношения, какой ни будет эта частица, у нее всякий раз есть эти две частицы, потому что и одно всякий раз обладает бы-
143a тием, и бытие — одним; итак, тому, что становится двумя, необходимо больше никогда не быть одним.

— Это уж во всяком случае.

— Но тогда это наше обладающее бытием одно должно быть количественно бесконечным.

— Наверное.

143a3–144a4

<Чет — нечет, число>

— А теперь продолжим рассуждение вот как.

— Как именно?

---

62 142d1: ...μέρη ἔχειν — Ср. о целом и части в первом (I.1) рассуждении 142c6–143a2, а также в последующих: 157b7–158b1 (I.3), 159c4–d7 (I.4).

— Мы утверждаем, что одно причастно бытию, в силу чего оно и есть.

— Да.

— Именно поэтому обладающее бытием одно оказалось многим.

— Так.

— Ну а само одно, которое, как мы говорим, причастно бытию, ежели мы мысленно возьмем только его как таковое, то есть без того, чему оно причастно, не окажется ли оно только одним или оно же окажется и многим?

— Я думаю, что одним. 143b

— Тогда смотрим. Необходимо, чтобы его бытие было чем-то одним, а само оно — другим, если только одно — не бытие, но в качестве одного было причастно бытию.

— Это необходимо.

— Тогда иное — бытие, а иное — одно, и при этом одно отличается от бытия не потому, что оно одно, и бытие отличается от одного не потому, что оно бытие, но каждое отлично от другого благодаря разности и отличию.

— Именно так.

— Поэтому иное не тождественно ни одному, ни бытию.

— Никоим образом. 143c

— Но если, далее, мы станем выбирать, например, бытие и иное, или бытие и одно, или одно и иное, — разве мы благодаря этому выбору не выбираем всякий раз некую пару, которую было бы правильно назвать «оба»[63]?

— Что ты имеешь в виду?

— Вот что. Можно ли сказать «бытие»?

— Можно.

— А потом — «одно»?

— Можно и это.

— Не названо ли тем самым каждое из двух?

— Да.

— А если будут названы бытие и одно, разве не будут названы оба?

— Разумеется.

— Но тогда и о бытии и ином или об ином и одном и в каждом подобном случае я также могу сказать «оба»?

— Да. 143d

— Но ежели о них было правильно сказано «оба», может ли быть, чтобы оба они были, но при этом не были бы двумя?

---

[63] 143c4: ...ἀμφοτέρω — Ср. рассуждение о числе в первом рассуждении 143a3–144a4 (I.1), ср. также 164d7–e2 (II.3).

— Не может.

— А каждое из того, что было двумя, может ли каким бы то ни было способом не быть одним?

— Никаким.

— Следовательно, из этих пар все они оказываются двумя и тем самым каждая должна быть чем-то одним?

— По-видимому, да.

— Но если каждое из них есть нечто одно, то путем прибавления какого угодно одного к какой угодно паре разве все вместе не окажется тремя?

— Да.

— Но три — нечетное число, а два — четное.

— Разумеется.

143e — Ну а если есть «два», не должно ли быть и «дважды», а при наличии «трех» — «трижды», если в двух одно имеется дважды, а в трех — трижды?

— Должно.

— Но когда есть «два» и «дважды», не должно ли быть и «дважды два», а при наличии «трех» и «трижды» — «трижды три»?

— Обязательно должно.

— И тогда могут появиться и четное, взятое четное число раз,
144a и нечетное, взятое нечетное число раз, а также четное, взятое нечетное число раз, и нечетное, взятое четное число раз.

— Так и есть.

— Но если с этим дело обстоит так, то может ли, по твоему мнению, остаться какое-нибудь число, бытие которого не необходимо?

— Ни в коем случае.

— Значит, если есть одно, необходимо, чтобы было и число?

— Необходимо.

144a4–b4

<Беспредельное множество сущих>

— Но при наличии числа должно быть многочисленное и беспредельное множество сущих, — или у нас не возникает числа, беспредельного по множеству и причастного бытию?

— Конечно, возникает.

— И тогда, если всякое число причастно бытию, то и каждая часть числа должна быть ему причастна.

144b — Да.

— Следовательно, бытие распределено по множественной совокупности всего существующего и ни в чем из существующего не отсутствует, будь оно малейшим или величайшим. Впрочем,

об этом нелепо и спрашивать: как, в самом деле, что-нибудь из сущего может быть оставлено бытием?

— Никак.

<Беспредельное число частей бытия, по которым распределено одно> 144b4–e6

— Значит, бытие в раздробленном виде есть и в самых мельчайших частях, и в самых величайших, и в существующих на все 144c
лады, так что есть беспредельное число частей бытия.

— Да, это так.

— Значит, у него — самое большое число частей.

— Да, самое большое.

— Но есть ли среди них нечто такое, что, будучи частью бытия, не будет при этом частью?

— Да как же это возможно?

— Но тогда, будучи частью, она, я думаю, покамест будет, необходимо будет некой одной частью, но не может быть никакой.

— Это необходимо.

— Значит, со всякой частью бытия всегда связано одно, которое не отсутствует ни в малейшей части, ни в величайшей, ни в ка-
кой другой. 144d

— Да, это так.

— Но, будучи повсюду, может ли оно наряду с этим быть целым? Рассмотри этот вопрос.

— Рассматриваю и вижу, что это невозможно.

— Значит, оно расчленено, раз оно не целое, потому что без этой расчлененности оно, я думаю, никак не могло бы присутствовать во всех частях бытия.

— Да.

— При этом совершенно необходимо, чтобы оно было расчленено в соответствии с количеством частей.

— Необходимо.

— Значит, недавно мы неверно сказали, что бытие разделено на самое большое число частей, потому что оно разделено на части, которых не больше, чем у одного, но, похоже, их ровно столько, сколько у одного: ведь ни бытие не отстает от одного, ни одно
от бытия, но, будучи двумя, они всегда равны одно другому во всех 144e
отношениях.

— По-видимому, именно так.

— Значит, одно, будучи раздроблено бытием, само множественно и беспредельно по числу.

— По-видимому.

— Следовательно, не только обладающее бытием одно, но и само одно, поскольку оно разделено тем, что обладает бытием, необходимо должно быть многим.

— Совершенно необходимо.

144e7–145a5 **<Части — целое, граница>**

— Далее, на том основании, что части — части целого, одно
145a должно находиться в пределах этого целого, — или же части не охватываются целым?

— Нет, это необходимо.

— Но то, что охватывает, должно быть некой границей.

— Почему ж нет?

— Тогда обладающее бытием одно оказывается, думаю, и одним и многим, и целым и частями, и имеющим предел и беспредельным по числу.

— По-видимому.

— Но при наличии предела не будет ли у него краев?

— Это необходимо.

145a5–b2 **<Начало, середина, конец>**

— А в качестве целого не будет ли оно обладать началом, серединой и концом? Или некое целое может обходиться без этих трех, так что одно, даже отказавшись от чего-нибудь из этого, все же будет оставаться целым?

— Нет, не будет.

145b — И тем самым уж начало-то, середина и конец у него будут?

— Будут.

— Что касается середины, то она находится на равном расстоянии от краев: в противном случае она не была бы серединой.

— Не была бы.

145b2–4 **<Фигура>**

— В таком случае одно, поскольку оно таково, должно быть причастно некой фигуре — прямой, округлой или смешанной из обеих.

— Да, должно быть причастно.

<Находиться в себе самом — находиться в ином> 145b5–e5

— Но ежели оно таково, не будет ли оно находиться и в себе самом, и в ином?

— Каким образом?

— Каждая часть находится в целом, и ни одна — вне целого.

— Согласен.

— И все части охватываются целым. 145c

— Да.

— И при этом одно представляет собой совокупность всех своих частей, причем ни больше и ни меньше, а именно всех.

— Да.

— Значит, одно и есть целое?

— А как же иначе?

— Но ежели все части как раз находятся в целом, а одно есть и все части, и само это целое, и все охватывается целым, то одно будет охватываться одним, и в этом смысле одно будет само в себе.

— По-видимому, да.

— Но вместе с тем целое не сводится к своим частям, —
ни ко всем, ни к какой-нибудь одной. В самом деле, если оно 145d
во всех частях, то и в любой одной: потому что, если оно отсутствует в какой-то одной, оно уже не сможет быть во всех; и если эта часть — одна из всех, а целого в ней нет, — как же тогда оно будет во всех частях?

— Никак.

— То же самое с некоторыми частями: если бы целое находилось в некоторых частях, то большее было бы в меньшем, а это невозможно.

— Конечно, невозможно.

— А если целого нет ни в большинстве частей, ни в какой-то одной части, ни во всех, то выходит, что больше оно вообще не может нигде находиться.

— Выходит. 145e

— Поэтому, не находясь нигде, оно было бы ничем, но, будучи целым, оно, поскольку в самом себе оно не находится, должно находиться в ином.

— Вот именно.

— Поэтому одно как целое находится в ином; но как совокупность всех частей оно само в себе. Так и выходит, что одно должно быть и в себе самом, и в ином.

— Должно.

145e6–146a7 **<Движение — покой>**

— Далее, если одно таково, то разве не будет необходимым следствием, что оно и движется и покоится?

— Почему?

146a — Оно покоится, если оно пребывает само в себе: находясь в одном и не выступая из одного, оно должно быть в одном и том же, то есть в себе самом.

— Так и есть.

— Но постоянно находясь в одном и том же, оно, конечно, должно постоянно пребывать в покое.

— Разумеется.

— Ну а поскольку оно всегда пребывает в ином, то, наоборот, разве оно не должно никогда не быть в одном и том же, а никогда не будучи в одном и том же, — не пребывать в покое, а не пребывая в покое, — находиться в движении?

— Да, это так.

— Поэтому необходимо, чтобы одно, будучи постоянно в самом себе и в ином, постоянно находилось и в движении и в покое?

— По-видимому, да.

146a8–d8 **<Тождественное — иное>**

— И точно так же оно должно быть тождественно с самим собой
146b и быть иным, чем оно само, и точно так же быть тождественным и иным по отношению ко всему другому, если у него есть уже названные свойства.

— Что ты имеешь в виду?

— Я думаю, любое относится к любому другому либо как тождественное, либо как иное; а если оно не тождественное и не иное, то оно либо составляет его часть, либо соотносится с ним как целое с частью.

— Кажется, так.

— Но есть ли одно часть самого себя?

— Ни в коем случае.

— Точно так же, если бы оно относилось само к себе как к своей части, оно не могло бы быть и целым, будь оно частью себя.

146c — Разумеется, это невозможно.

— Но неужели одно отличается от одного?

— Конечно нет.

— И тогда оно также не может иным, чем оно само.

— Не может.

— В таком случае, то есть если оно не есть ни иное, ни целое, ни часть по отношению к самому себе, разве не необходимо, чтобы оно было тождественно себе?

— Необходимо.

— Ну а ежели оно будет в другом месте, чем оно же само, находящееся в самом себе, оно должно быть иным, чем оно само, ежели будет в другом?

— Я думаю, да.

— Итак, одно оказалось таким, поскольку находится сразу и в самом себе, и в ином.

— Да, оказалось. 146d

— И с этой точки зрения оно, похоже, должно быть иным, чем оно само.

— Похоже.

— Но ежели нечто — иное по сравнению с чем-то еще, не будет ли оно иным при наличии иного?

— Это необходимо.

— А что не есть одно, все это — иное по сравнению с одним, а одно — иное по сравнению со всем тем, что не есть одно?

— А как же иначе?

— Значит, одно есть иное по сравнению со всем другим.

— Иное.

— Тогда смотри: сами по себе тождественное и иное разве не противоположны друг другу?

— А как же иначе?

— Да, но разве тождественное способно когда-нибудь быть в ином или иное — в тождественном?

— Нет, не способно.

<Одно — иное> 146d8–147b8

— Значит, если иное никогда никогда не будет в тождественном, — нет ничего существующего, в чем иное было бы хоть какое-нибудь время; а если оно будет в течение какого бы то ни было 146e
времени в чем-либо, в течение этого времени иное будет в тождественном. Разве не так?

— Так.

— Но поскольку оно никогда не находится в тождественном, иное никогда не может быть в чем-либо.

— Правильно.

— Значит, иное не может быть ни в том, что не есть одно, ни в том, что есть одно.

— Выходит, нет.

— Значит, не благодаря иному одно будет иным по сравнению с тем, что не есть одно, и то, что не есть одно, — иным, чем одно.

— Пожалуй, нет.

— Но и благодаря самим себе они не будут иными по отношению друг к другу, если они не причастны иному.

147a — Никоим образом.

— Но если они не суть иные ни благодаря самим себе, ни благодаря иному, не должны ли они совершенно избегать этого бытия иными по отношению друг к другу?

— Должны избегать.

— Но вместе с тем то, что не есть одно, одному-то как раз и непричастно: оно уже не было бы тем, что не есть одно, если в каком-то смысле оказалось одним.

— Правильно.

— Но точно так же то, что не есть одно, не может быть числом, потому что в таком случае оно не было бы тем, что совершенно не есть одно, если бы подпадало под число.

— Конечно, не было бы.

— Ну а может ли то, что не есть одно, относиться к частям одного? Или же и в этом случае то, что не есть одно, уже было бы причастно одному?

— Было бы.

— Значит если одно и то, что не есть одно, полностью разве-
147b дены, то одно не может относиться к частям того, что не есть одно, ни быть целым для этих частей; и точно так же то, что не есть одно, не относится к частям одного и не есть целое для одного как части.

— Конечно нет.

— Но то, что не есть ни части ни целое, ни иное друг для друга, мы признали тождественным друг другу.

— Конечно, признали.

— Тогда давай скажем, что одно, поскольку оно именно таково по отношению к тому, что не есть одно, — тождественно ему.

— Давай скажем.

— В таком случае похоже, что одно есть иное по отношению ко всему другому и к самому себе и тождественно всему другому и самому себе.

— Пожалуй, это обнаруживается из нашего рассуждения.

147c1–148d4

<Сходство — несходство>

— Но не будет ли оно также сходным и несходным с самим собой и со всем другим?

— Пожалуй.

— А если оно оказалось иным, чем все другое, я думаю, все другое так же будем иным, чем одно.

— Конечно.

— Поэтому оно — иное по отношению ко всему другому так, как все другое — иное по отношению к нему, и ничуть не в большей или меньшей степени.

— Для этого нет причины.

— Но если не в большей и не в меньшей, значит, в равной?

— Да.

— Таким образом, насколько одному свойственно быть иным по отношению ко всему другому, а всему другому — иным по отношению в одному, настолько же у одного обнаруживается свойство быть тождественным со всем другим, а у всего другого — с одним. 147d

— Что ты имеешь в виду?

— Вот что. Не относишь ли ты каждое имя к чему-то?

— Конечно.

— А можешь ты использовать одно и то же имя много раз или только однажды?

— Много раз.

— Что же, когда ты используешь имя однажды, то применяешь его к тому, к чему это имя относится, а когда много раз — к другому? Или же, произнося то же самое имя и один раз, и много, ты всякий раз должен иметь в виду то же самое?

— А как же иначе?

— Но имя «иное» также к чему-то относится?

— Конечно.

— Значит, когда ты его произносишь, один ли раз или много, ты применяешь его и называешь им не что иное, как то, чьим именем оно служит. 147e

— Это необходимо.

— А всякий раз, когда мы говорим, что все другое — это иное по сравнению с одним, а одно — иное по сравнению со всем другим, то дважды употребив «иное», мы всякий раз применяем его именно к тому, чьим именем оно служит.

— Разумеется.

— Но поскольку одно есть иное всего другого и все другое — 148a иное одного, то — как обладающее свойством быть иным — одно обладает тем же свойством, что и все другое. А обладающее тем же самым свойством разве не обладает также и сходством?

— Да, обладает.

— А обладая свойством быть иным, чем все другое, именно в силу этого всякое одно сходно со всяким другим, потому что всякое одно есть иное по отношению ко всем другим.

— Похоже на то.

— Но сходное противоположно несходному?

— Да.

— Но также и иное противоположно тождественному.

— Да, также и оно.

— Но также оказалось, что в этом отношении одно тождест-
148b венно всему другому.

— А свойство «быть тождественным всему другому» оказалось противоположно свойству «быть иным, чем все другое».

— Совершенно противоположно.

— Но в качестве иного оно оказалось сходным.

— Да.

— Значит, в качестве тождественного оно будет несходным — в силу того, что это состояние противоположно тому, которое делало сходным? А сходным, нужно думать, делало иное?

— Да.

— Значит, тождественное сделает несходным — иначе тожде-
148c ственное перестанет быть противоположным иному.

— Похоже на то.

— Значит, одно будет и сходно и несходно со всем другим: в качестве иного — сходно, а в качестве тождественного — несходно.

— Да, похоже, оно обладает еще и таким соотношением.

— Но еще и вот каким.

— Каким же?

— Обладая свойством тождественного, оно обладает свойством не быть другим; не будучи другим, оно не будет несходным, а как не несходное будет сходным; а обладая свойством нетождественного, оно будет другим, а в качестве другого окажется несходным.

— Ты прав.

— В таком случае, то есть поскольку одно и тождественно всему другому, и есть иное по сравнению с ним, оно — и в силу обоих
148d этих свойств, и в силу каждого из них — должно быть и сходным, и несходным со всем другим.

— Несомненно.

— Но, поскольку оказалось, что оно есть иное, чем оно само, и тождественное себе, то — и в силу обоих этих свойств, и в силу каждого из них — одно также и с самим собой окажется и сходным, и несходным.

— Это необходимо.

<Касание — отсутствие касания> 148d5–149d6

— Ну а теперь рассмотри вопрос о том, соприкасается ли одно с самим собой и со всем другим[64] или же не соприкасается.

— Я готов.

— Не правда ли, оказалось, что одно находится в самом себе как в целом.

— Правильно.

— Но одно находится и во всем другом?

— Да.

— Значит, как находящееся во всем другом одно может соприкасаться со всем другим, а как находящееся в самом себе одно не допускает соприкосновения со всем другим, но может соприкасаться с самим собой, поскольку оно — в самом себе. 148e

— По-видимому, да.

— Итак, при таком подходе одно может соприкасаться и с самим собой, и с другим.

— Может.

— А теперь подойдем вот как. Не должно ли то, что будет соприкасаться с чем-либо, располагаться непосредственнно рядом с тем, чего оно будет касаться, и занимать ту область, которая будет вслед за областью, где находится то, чего оно касается?[65]

— Это необходимо.

— Тогда и одно, если оно будет соприкасаться с самим собой, должно располагаться непосредственно вслед за самим собой, занимая место, соседнее с тем, где оно находится.

— Выходит, что должно.

— Но, только будучи двумя, одно могло бы выполнить это 149a
и могло бы находиться в двух местах; а покамест будет одно, — не сможет.

— Выходит, не сможет.

---

64 148d5–6: περὶ τοῦ ἅπτεσθαι τὸ ἓν αὑτοῦ καὶ τῶν ἄλλων καὶ τοῦ μὴ ἅπτεσθαι πέρι — Вопроса о касании Платон не затрагивал в первом рассуждении, и можно предположить, что это также некое добавление, как и вопрос о «вдруг» (I.2.2, 156d1 sqq.). В первом рассуждении пара равное — неравное (140b6–8) непосредственно следовала за парой сходное — несходное (139e6–140b5), что и логично. Здесь же рассуждение о касании разрывает этот естественный переход. Интересно отметить, что у Аристотеля в *Метафизике* (III 5, 1002a34–b8) тема касания и тема «теперь» сочетаются между собой, поскольку в обоих случаях речь идет о некой границе.

65 148e6–7: ταύτην τὴν ἕδραν κατέχον ᾗ ἂν μετ᾽ ἐκείνην ᾖ [ἕδρα] ᾗ ἂν κέηται, ἅπτεται — Перевожу с учетом поправки: ἕδρα < ἐν > ᾗ Moreschini.

— Значит, одному равно необходимо и не быть двумя, и не соприкасаться с самим собой.

— Равно.

— Но точно так же оно не соприкасается со всем другим.

— А почему?

— Потому что, согласно нашему утверждению, соприкасающееся как отдельное должно быть рядом с тем, чего оно должно коснуться, и между ними нет ничего третьего.

— Верно.

— Значит, нужны по меньшей мере два члена, чтобы возникло касание.

— Да, нужны.

149a — А если к двум прибавится следующий за ними третий, то их будет три, а касаний два.

— Да.

— И таким же образом всякий раз с прибавлением одного
члена прибавляется и касание, так что число касаний получается
на одно меньше числа членов. Насколько первая пара превосхо-
дила касания — в том смысле, что число членов было больше, чем
число касаний, — настолько же и всякое последующее число чле-
149c нов всякий раз превосходит число касаний: потому что в дальней-
шем как одно прибавляется к числу <членов касания>, так и одно
касание — к касаниям.

— Правильно.

— Поэтому сколько сущих ни есть по числу, касаний всякий раз будет на одно меньше их.

— Это правда.

— И если есть одно, а двух нет, касания быть не может.

— Откуда ж ему быть?

— Далее, все другое, чем одно, не есть одно и не причастно одному, если оно — другое.

— Конечно нет.

— Значит во всем другом нет числа, поскольку в нем нет одного.

— Откуда ж ему быть?

149d — Значит, все другое не есть ни одно, ни два, ни то, что носит имя любого другого числа.

— Не есть.

— Значит, одно есть только одно, и не может быть двумя.

— Видимо, нет.

— И касания нет, если нет двух.

— Нет.

— Значит, ни одно не соприкасается со всем другим, ни все другое — с одним, если нет касания.

— Выходит, что нет.

— Вот почему в соответствии со всем этим одно и соприкасается, и не соприкасается как со всем другим, так и с самим собой.

— Похоже, да.

<Равное — неравное>

149d7–151e2

— Но не получается ли также, что одно и равно, и не равно себе и всему другому?

— Каким образом?

— Допустим, что одно — больше или меньше, чем все другое, или же все другое — больше или меньше, чем одно; но в силу того, что одно — одно, а все другое — другое, чем одно, разве мо- 149e
гли б они быть больше или меньше друг друга как раз в силу самих их сущностей? Поэтому если бы — помимо того, что они таковы, — и то и другое обладало бы равенством, они были бы равны между собой; если бы все другое обладало великостью, а одно — малостью или даже одно — великостью, а все другое малостью, — то у какого вида была бы великость, то и было бы больше, а у какого малость, то меньше.

— Это необходимо.

— Поэтому во всяком случае есть эти два вида: великость и малость, — я думаю, что, если бы их не было, они не могли бы ни быть
противоположны друг другу, ни возникать в существующем. 150a

— Никоим образом.

— Далее, если в одном возникает малость, то она должна возникать в нем либо как в целом, либо в его части.

— Это необходимо.

— И если бы она возникала в нем как в целом, то распределялась бы в одном по всему его целому или охватывала бы его.

— Это очевидно.

— Но тогда разве не вышло бы так, что малость, будучи равномерно распределена в нем, была бы равна ему, а охватывая — была бы больше?

— А как же иначе?

— Но возможно ли малости быть равной чему-либо или быть больше чего-либо и исполнять то, что свойственно великости и равенству, а свойственного ей самой не исполнять?

— Невозможно. 150b

— Следовательно, не может быть малости в одном как в целом и, если она вообще есть в одном, то в его части.

— Да.

— Но при этом не во всей части, потому что в противном случае будет то же самое, что и в случае с целым: малость окажется либо равной, либо большей по сравнению с той частью, в которой она всякий раз будет присутствовать.

— Это необходимо.

— Значит, малости не будет ни в чем из существующего, и она не будет проявляться ни в части, ни в целом; и не будет ничего малого, кроме самой малости.

— Похоже, не будет.

— Но тогда и великости в нем также не будет, потому что тогда оно окажется неким другим бо́льшим, причем помимо самой вели-
150c кости, а именно тем, в чем будет проявляться великость, и при этом у него нет того малого, которое оно должно превосходить, если оно велико; но это невозможно, потому что малости нигде нет.

— Верно.

— Поэтому сама великость — не больше ничего другого, кроме самой малости, а малость не будет меньше ничего другого, кроме самой великости[66].

— Разумеется, не будет.

— Следовательно и все другое не будет ни больше одного и ни меньше его, потому что у всего другого нет ни великости, ни малости; и сами великость и малость будут обладать способно-
150d стью превосходить и уступать не по отношению к одному, но только по отношению друг к другу; в свою очередь, одно не может быть ни больше, ни меньше всего другого, поскольку оно лишено великости и малости.

— Кажется, выходит, что не может.

— Но разве не необходимо, чтобы одно, если оно не больше и не меньше всего другого, не превосходило все другое и не уступало ему?

— Необходимо.

— Но для того, что не превосходит и не уступает, полнейшая необходимость быть наравне, а будучи наравне, — быть равным?

— Почему бы и нет?

150e — И точно в таком же отношении само одно будет к себе самому: поскольку у него нет ни великости, ни малости, оно не может ни уступать себе, ни превосходить себя, так что оно, будучи наравне, будет равным самому себе.

— Всенепременнейше.

---

[66] 159c4–6: αὐτὸ μέγεθος οὐκ ἄλλου μεῖζον ἢ αὐτῆς σμικρότητος — Ход мысли, уже знакомый по беседе Парменида и Сократа (II 8, 133c8–9).

— Итак, одно может быть равным как самому себе, так и всему другому.

— Кажется, может.

— Но, поскольку оно пребывает в самом себе, оно может извне окружать себя и в качестве окружающего может быть больше себя, а в качестве окружаемого — меньше, так что одно, будучи таковым, может оказаться как больше, так и меньше самого себя. 151a

— Разумеется, может оказаться.

— Но не необходимо ли также и то, чтобы за пределами одного и всего иного ничего не было?

— Конечно, необходимо.

— Но при этом, я думаю, оно всякий раз, поскольку оно есть, должно быть где-то.

— Да.

— И когда оно находится в чем-то, то оно находится в большем в качестве меньшего, потому что другим способом чему-либо нельзя находиться в чем-либо ином.

— Конечно нет.

— И поскольку между одним и всем другим отсутствует что-либо иное, а они должны находиться в чем-то, то не необходимо ли им либо находиться друг в друге, — всему другому — в одном, а одному — во всем ином, — либо не быть нигде?

— По-видимому. 151b

— Тогда, поскольку одно находится во всем другом, все другое будет больше одного как объемлющее его, а одно будет меньше всего другого как объемлемое; а поскольку все другое в одном, одно должно в том же отношении быть больше всего другого, а все другое — меньше одного.

— Естественно.

— Значит, одно — равно, больше и меньше как самого себя, так и всего другого.

— По-видимому.

— И если уж оно больше, меньше и равно, то у него будет столько же, больше и меньше мер и по отношению к самому себе, и по отношению к иному; а раз мер, то и частей. 151c

— А как же иначе?

— И тогда, поскольку мер будет столько же, больше и меньше, оно и по числу должно быть меньше и больше как самого себя, так и всего другого, и точно так же быть равно самому себу и всему другому.

— Что ты имеешь в виду?

— По сравнению с тем, чего оно больше, оно, я думаю, будет содержать и больше мер, а раз мер, то и частей; и по сравнению

с тем, чего оно меньше, — то же самое; и с тем, чему оно равно, — точно так же.

— Да, так.

— Поэтому оно, будучи большим и меньшим, а также равным,
151d должно содержать столько же, больше и меньше мер по сравнению с самим собой, а раз мер, то и частей.

— А как же иначе?

— И тогда при равном числе мер с самим собой оно должно быть количественно равно себе, при большем — больше и при меньшем — меньше самого себя по числу.

— Похоже на то.

— Но не будет ли оно таким же образом относиться и со всем другим? Насколько оно оказывается больше всего другого, необходимо, чтобы и по числу оно было больше него, а насколько меньше — меньше; а будучи равным по величине — будет равным всему остальному и количественно.

— Это необходимо.

151e — И в таком случае одно, естественно, будет также и по числу равным, большим и меньшим как самого себя, так и всего другого.

— Да, будет.

151e3–153b6

<Время>

— Далее, не причастно ли одно времени, так что оно и есть, и становится как моложе, так и старше самого себя и всего другого в силу приобщенности ко времени?

— Как это понимать?

— Я думаю, ему, разумеется, свойственно быть, если оно есть одно.

— Да.

152a — Но «есть» — это не что иное, как причастность к бытию в настоящем времени[67], как «было» — в прошедшем, а что касается «будет», то оно принадлежит бытию в будущем[68].

---

[67] 151e7–8: Τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τί ἐστιν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος — Совершенно софистический ход, исходящий из многозначности «быть», имеющего и онтологический смысл бытия-наличия, и смысл предиката в неком предложении (ср. ниже полную определенность в цитате из Аристотеля). Помимо того, обратим внимание, что понятие μέθεξις и в данном рассуждении нисколько не смущает Парменида и не побуждает его проводить критику этого понятия. Ср. выше: I.1, 138e1, 141e4 и др. (μετέχει).

[68] Ср.: Aristot. *De interpret*. 19b12–14: ...ἄνευ... ῥήματος οὐδεμία κατάφασις οὐδ’ ἀπόφασις· τὸ γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν ἢ γίγνεται ἢ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, ῥήματα ἐκ τῶν κειμένων ἐστίν· προσσημαίνει γὰρ χρόνον.

— Так и есть.

— Значит, оно принадлежит и времени, раз принадлежит бытию.

— Именно так.

— Но тогда и к течению времени?

— Да.

— Значит, оно постоянно становится старше самого себя, если оно продвигается во времени.

— Это необходимо.

— Но разве мы не помним, что старшее становится старше, когда есть более молодое?

— Нет, помним.

— Вот почему одно, когда становится старше самого себя, может становиться старше, если само же становится моложе. 152b

— Это необходимо.

— Таким образом, оно становится и старше и моложе самого себя.

— Да.

— Но не тогда ли оно становится старшим, когда оказывается «теперь»[69], то есть в некое время между «было» и «будет»? В самом деле, поскольку оно переходит из «прежде» в «потом», оно не может перескочить через «теперь».

— Конечно, не может.

— Так не тогда ли оно перестает становиться старше, когда 152c
оказывается в этом самом «теперь», так что тогда оно — уже есть старше? В самом деле, продвигающееся никогда не может быть остановлено этим самым «теперь», потому что продвигающееся таково, что прикосновенно к обоим, к «теперь» и к «потом»: удаляясь от «теперь» и стараясь ухватить «потом», оно оказывается между тем и другим, то есть между «теперь» и «потом».

— Верно.

— И если все становящееся должно проходить через это «теперь», значит, всякий раз, достигая его, оно останавливается в своем 152d
становлении, и тогда оно уже есть то, чем до сих пор оно становилось.

— По-видимому.

— Поэтому и одно, всякий раз как оно в своем становлении старшим достигает этого «теперь», останавливается в своем становлении и тогда уже есть старшее.

— Выходит именно так.

---

69 152b3–4: κατὰ τὸν νῦν χρόνον... τὸν μεταξὺ τοῦ ἦν τε καὶ ἔσται — Прежде всего приходит на ум сравнение с *Физикой* Аристотеля (IV 10–14), где Аристотель начинает рассмотрение времени с принадлежности времени бытию.

— Итак, по отношеннию к чему оно становилось старше, по отношению к тому оно и есть старшее; а становилось оно старше самого себя.

— Да.

— А старшее — старше младшего?

— Да, младшего.

— Значит, одно всякий раз оказывается и моложе себя тогда, когда, становясь старше, оно оказывается в этом «теперь».

— Это необходимо.

152e — Именно «теперь» всякий раз сопутствует одному, сопровождая все его бытие, потому что, когда одно ни есть, оно всякий раз есть теперь.

— А как же иначе?

— Значит, одно всякий раз и есть, и становится старше и моложе самого себя.

— Похоже на то.

— А в течение большего или равного по сравнению с ним самим времени оно есть или становится?

— В течение равного.

— Поэтому либо как становящееся, либо как сущее в течение равного времени оно сохраняет один и тот же возраст.

— А как же иначе?

— Но то, что сохраняет один и тот же возраст, — не моложе и не старше.

— Конечно нет.

— Значит, одно, становясь и будучи в течение равного времени само с собой, не есть и не становится ни младше, ни старше самого себя.

— Я думаю, нет.

— Ну а по сравнению со всеми другими?

153a — Не могу сказать.

— Но ты, по крайней мере, можешь сказать, что все другие — поскольку они иные, а не иное по сравнению с одним — многочисленнее одного: в самом деле, будучи иным по сравнению с одним, оно все же было бы одним, но, поскольку их много, они — больше одного и должны представлять собой множество.

— Пожалуй, должны.

— А будучи множеством, они должны быть причастны к числу, большему, чем одно.

— А как же иначе?

— А когда речь идет о числе, как мы скажем: возникает и было раньше большее или меньшее?

— Меньшее.

— Значит, первым будет наименьшее; а это — одно. Так ведь? 153b

— Да.

— Значит, из всего, имеющего число, первым возникло одно, а все другие уже имеют какое-то число, поскольку они другие, а не другое.

— Да, имеют.

— И я думаю, что возникшее первым возникло раньше, а все другие — позже, и те, что возникли позже, моложе возникшего первым: и в силу этого все другие должны быть моложе одного, а одно — старше всех других.

— Должно быть, так.

<Время и начало — середина — конец> 153b7–154a4

— Теперь вот о чем. Разве могло бы одно возникнуть вопреки своей природе или это невозможно[70]? 153c

— Невозможно.

— Но одно оказалось у нас имеющим части, а при наличии частей — начало, конец и середину.

— Да.

— Не возникает ли первым из всего начало — и у самого одного, и у каждого из всех других, а после начала и все другое до самого конца?

— Разумеется.

---

[70] 153b8–9: ἆρ᾽ ἂν εἴη τὸ ἓν παρὰ φύσιν τὴν αὑτοῦ γεγονός, ἢ ἀδύνατον; — παρὰ φύσιν τὴν αὑτοῦ здесь употреблено в техническом смысле («природа» как исконное свойство чего-либо, например, тяжелого — падать по прямой вниз, желания живых существ — хотеть благого) и в таком значении у Платона практически не встречается: Платон исходит либо из еще софистической оппозиции «природа — закон» (например: *Gorg.* 484a5: ...νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας или *Resp.* 456b12c2: Οὐκ... ἀδύνατά... ἐνομοθετοῦμεν, ἐπείπερ κατὰ φύσιν ἐτίθεμεν τὸν νόμον· ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον, ὡς ἔοικε, γίγνεται), либо «природы» как предмета «натурфилософии» (в *Тимее*); между тем Аристотель постоянно работает с парой «по природе — вопреки природе» в связи с естественными движениями простых тел в *Физике* или в раннем трактате *О небе* (например: *De cael.* 269a9–10: ...ἡ παρὰ φύσιν ἐναντία τῇ κατὰ φύσιν, κτλ.); ср. также в этике в связи с естественным предпочтением блага (127a28–29: ἡ βούλησις φύσει μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἐστί, παρὰ φύσιν δὲ καὶ τοῦ κακοῦ, κτλ.); формулировку общего тезиса «природа не производит ничего вопреки природе» находим в трактате *О хождении животных* (*De incessu animal.* 711a17: ἡ... φύσις οὐδὲν ποιεῖ παρὰ φύσιν).

— И мы скажем, что все это другое будет частями данного целого и одного, а что само оно возникло в качестве одного и целого только вместе со своим концом.

— Конечно, скажем.

153d — Но именно конец возникает самым последним, а одно в силу своей природы возникает одновременно с ним, так что если необходимо, чтобы само одно возникало не вопреки своей природе, то — ежели оно появилось вместе со своим концом — оно по своей природе должно возникать самым последним, то есть после всех других.

— Кажется, должно.

— Значит, одно моложе всех других, а все другие старше одного.

— Мне снова кажется, что это так.

— Ну а начало или любая другая часть одного или любого другого, поскольку это часть, а не части, — не должно ли в качестве части быть одним?

— Должно.

— Но тогда одно должно возникать и одновременно с воз-
153e никновением первого, и одновременно со вторым, и не отставать от возникновения чего-либо другого, именно потому, что оно возникает вместе с ним, — до тех самых пор, покамест, добравшись до самого последнего, не окажется одним целым, которое не отставало ни от середины, ни от последнего и первого, ни от любой другой части при их возникновении.

— Верно.

— Значит, одно всякий раз будет того же самого возраста, что все другие; следовательно, если само одно родилось не против своей природы, оно не может возникуть ни раньше,
154a ни позже все других, но одновременно с ними. И в соответствии с этим рассуждением ни одно не может быть ни старше, ни моложе, чем все другое, ни все другое — чем одно; а в соответствии с прежним — одно должно быть старше и моложе, и точно так же и все другое.

— Именно так.

154a4–155d5

<Время и становление>

— Итак, одно таково и так возникло. Но в связи с тем, что оно становится старше и младше по сравнению со всеми другими, как и все другие — по сравнению с ним, а также не становится ни старше, ни младше, — так ли здесь обстоит дело со становлением, как и с бытием или иначе?

— Не могу ответить. 154b

— Тогда ограничусь следующим. Даже если что-нибудь — старше и моложе чего-то, то оно не может стать еще старше, чем оно с самого начала отличалось по возрасту при своем возникновении, и точно так же то, что моложе, — стать еще моложе, потому что, когда к неравным по времени или чему угодно другому прибавляется равное, оно сохраняет между ними то же самое различие, какое было с самого начала.

— А как же иначе?

— Значит, раз нечто именно есть, оно никогда не может стать 154c
ни старше, ни моложе какого-либо другого существующего[71], если только оно всегда одинаково отличается от него по возрасту; поэтому оно есть — то есть уже стало — старше, а другое — моложе, но никак не становится таким.

— Верно.

— Значит, и одно, поскольку оно есть, не становится ни старше, ни моложе всех других существующих.

— Выходит, что нет.

— Но посмотри, становится ли оно старше или моложе вот при каком подходе.

— При каком же именно?

— В соответствии с которым оказалось, что одно — старше всех других, а все другие — одного.

— И что же тогда?

— Всякий раз, когда одно старше всех других, оно, я думало,
уже существовало в течение большего времени, чем все другие. 154d

— Да.

— Тогда смотри дальше. Если к большему и меньшему времени прибавить некое равное время, будет ли большее отличаться от меньшего на равную или на меньшую часть?

— На меньшую.

— Значит, одно не сохранит и на будущее время того же отличия от всех прочих по возрасту, какое у него было с самого начала, но, прибавляя равное время со всеми другими, оно будет в меньшей степени отличаться от них по возрасту. Или не так?

— Да, так.

— А то, что отличается от чего-то по возрасту меньше, чем 154e
прежде, должно ли становиться моложе, чем прежде, по отношению к тому, чего оно было старше прежде?

— Должно становиться моложе.

---

71 154b7: τό γε ὂν τοῦ [ἑνὸς] ὄντος — secl. con. Schleiermacher. принимает Moreschini; οὐδενὸς ὄντος Apelt, Diès. Перевожу οὐδενὸς ὄντος.

— Но если оно — моложе, то не старше ли также и все другое по отношению к одному?

— Конечно.

— Значит, то, что было моложе, становится старше по отношению к тому, что возникло раньше и было старше; однако оно никогда не есть старшее, но постоянно становится старше первого, поскольку то прибавляет во все большей молодости, а это — во все
155a большем увеличении возраста. Точно так же и старшее становится моложе младшего. Поскольку они движутся в противоположном направлении, они становятся противоположными по отношению друг к другу: младшее — старше старшего, а старшее — младше младшего; но окончательно стать такими они не могут, потому что если бы они уже стали, то больше не могли становиться, а были бы. Но на самом деле они становятся старше и моложе друг друга: одно становится моложе всех других, потому что оказалось, что
155b оно старше и прежде возникло; а все остальные становятся старше одного, потому что возникли позже. На том же основании и все остальные оказываются в таком отношении к одному, поскольку оказалось, что они старше и возникли раньше.

— В конце концов все так и оказывается.

— Поэтому, если ни то ни другое не становится ни старше, ни моложе, отличаясь друг от друга на равное число, то ни одно не может стать ни старше, ни моложе всех других, ни все другое — одного; но если более раннее от более позднего и более позднее
155c от более раннего должно отличаться всякий раз на разную часть, то с этой точки зрения должны становиться старшими и более молодыми по сравнению друг с другом как все другое в отношении одного, так и одно в отношении всего другого.

— Получается именно так.

— В силу всего этого одно и по отношению к самому себе, и по отношению ко всему другому и есть, и становится старше и младше; и оно же не есть и не становится ни старше, ни младше ни по отношению к самому себе, ни по отношению ко всему другому.

— Совершенно правильный вывод.

155d — Но поскольку одно причастно времени и тому, чтобы становиться старше и младше, разве не должно оно быть также причастно «некогда», «потом» и «теперь», если уж оно причастно времени?

— Должно.

— Значит, одно было, и есть, и будет, и возникло, и возникает, и будет возникать.

— Почему бы и нет?

— Поэтому может быть нечто у него и по отношению к нему, причем оно было, есть и будет.

— Конечно.

<Причастное бытию одно допускает знание, мнение и ощущение, именование и выражение в речи> 155d5–e2

— И относительно него может быть знание, мнение и ощущение, раз мы и теперь в связи с ним все это обнаруживаем.

— Ты прав.

— И у него есть имя и определение, так что оно именуется 155e
и выражается в речи; и все то, что бывает со всеми другими, бывает и с одним.

— Совершенно правильный вывод.

<I.2.2. «ТРЕТЬЕ РАССУЖДЕНИЕ»: ДОПОЛНЕНИЕ К РАССУЖДЕНИЮ О ВРЕМЕНИ> 155E3–157B

<Переходы между противоположными состояниями происходят не во времени> 156c1–d1

— А когда оно, находясь в движении, останавливается и, покоясь, начинает двигаться, я думаю, тогда оно не должно находиться ни в каком времени.

— Как ты это понимаешь?

— То, что сначала стоит, а потом приходит в движение, и то, что находится в движении, а потом останавливается, конечно, не сможет находиться в этих состояниях без перехода.

— Конечно нет.

— Но, с другой стороны, нет такого времени, когда бы нечто могло сразу и не двигаться, и не стоять.

— Получается, что нет.

— Но и перейти без перехода оно не может.

— Естественно, не может.

— Так когда же этот переход происходит? В самом деле, переход не происходит ни когда оно покоится, ни когда находится
в движении, и вообще не во времени. 156d

— Выходит, что нет.

155e3–156a1

<Одно есть и не есть>

— Тогда давай проведем третье рассуждение <об одном>[72]. Если одно таково, как мы уже рассмотрели, то не должно ли оно — будучи одним и многими, и не будучи ни одним, ни многими, и будучи причастным ко времени, — быть причастным бытию, когда оно есть одно, и не быть причастным бытию, когда оно не есть одно?

— Должно.

— Но будет ли оно способно не быть причастным бытию, когда оно ему причастно, и быть причастным к бытию, когда непричастно?

— Нет, не будет способно.

— Значит оно причастно и непричастно бытию в разное время, потому что только в таком случае[73] оно может быть причастно
156a и непричастно одному и тому же.

— Верно.

---

[72] 155e3: Ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν — Не только этот зачин побуждал древних толкователей *Парменида* усматривать здесь новое рассуждение: Парменид подвел итог первого рассуждения (142a4–6: «…его нельзя ни именовать, ни определять, ни представлять, ни познавать, и ни одно сущее не воспринимает его с помощью чувств») и затем точно так же подвел итог второго (155d6–e1: «…о нем может быть знание, мнение и ощущение, …для него есть имя и определение, так что оно именуется и выражается в речи»); начало нового рассуждения 157b5 также вполне очевидно вводит новую, причем запланированную, тему («какими свойствами должно обладать все другое»). Все это подтверждает вставной характер «третьего рассуждения», причем более поздний по сравнению с предшествующим и последующим, что станет ясно из комментариев по ходу текста. Л. Бриссон считает его королларием к предшествующему рассуждению (p. 273–274). Скольников (p. 134) также считает, что «в третий раз» означает «третий раз в данном рассуждении», и указывает первый раз — 142c7, а второй раз — 151e 7–152a2; но указанное завершение второго рассуждения и содержательная специфика фрагмента заставляет говорить о позднейшей вставке.

[73] 155e11: οὕτω γὰρ ἂν μόνως τοῦ αὐτοῦ μετέχοι τε καὶ οὐ μετέχοι — Данное μόνως неожиданным образом вводит подчиненность одного закону исключенного третьего, когда противоположные свойства не могут в одно и то же время, или сразу, быть причастны одному и тому же (ср., заключение *De interpret*. 24b9: ἅμα… οὐκ ἐνδέχεται τὰ ἐναντία ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ); но весь смысл диалектического упражнения Парменида до и после данного фрагмента состоял в том, что одно сразу и обладает и не обладает одними и теми же характеристиками. О том, что признание одновременного наличия и отсутствия одного и того же опирается на взгляды «текучих», в частности

<Возникновение — уничтожение и другие противоположные состояния> 156a1–b7

— Значит, есть такое время, когда оно обретает бытие, и время, когда отступает от него? Потому что как в противном случае оно будет то обладать одним и тем же, то не обладать, если оно не будет то получать его, а то оставлять?

— Никак.

— Но «обретать бытие» разве ты называешь не «возникновением»?

— Именно.

— А «оставлять бытие» — «уничтожением»[74]?

— Совершенно верно.

Протагора, Аристотель рассуждает в *Метафизике* IV 5, где он также хвалит Платона, возражавшего Протагору в *Теэтете* и утверждавшего (178b9–c7), что мнение знатока (врача) о будущем скорее будет верным, чем мнение обывателя (*Metaph.* 1010b11–14: ἔτι δὲ περὶ τοῦ μέλλοντος, ὥσπερ καὶ Πλάτων λέγει, οὐ δήπου ὁμοίως κυρία ἡ τοῦ ἰατροῦ δόξα καὶ ἡ τοῦ ἀγνοοῦντος, οἷον περὶ τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι ὑγιοῦς ἢ μὴ μέλλοντος).

[74] Текст из *Метафизики* (III 5) показывает, что вопрос о возникновении — уничтожении обсуждался в связи с вопросами соприкосновения и «теперь» и вызывал сложности при онтологизации точки, линии, плоскости: «...если сущность раньше не существовала, а теперь существует, или раньше существовала, а потом нет, то эти перемены, надо полагать, она испытывает через возникновение и уничтожение. Между тем точки, линии и плоскости не могут находиться в состоянии возникновения или уничтожения, хотя они то существуют, то не существуют. Ведь когда [два] тела приходят в соприкосновение или [одно тело] разделяется, то в первом случае — при их соприкосновении — сразу же получается одна граница, а во втором — при разделении — две. Таким образом, после соединения тел [одна граница] уже не существует, а исчезла, а по их разделении имеются те [границы], которых раньше не было (не могла же разделиться надвое неделимая точка). Если же [границы] возникают и уничтожаются, то они из чего-то ведь возникают. И подобным образом дело обстоит и с „теперь“ во времени» (*Metaph.* 1002a30–b6: δοκεῖ μὲν γὰρ ἡ οὐσία, ἐὰν μὴ οὖσα πρότερον νῦν ᾖ ἢ πρότερον οὖσα ὕστερον μὴ ᾖ, μετὰ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι ταῦτα πάσχειν· τὰς δὲ στιγμὰς καὶ τὰς γραμμὰς καὶ τὰς ἐπιφανείας οὐκ ἐνδέχεται οὔτε γίγνεσθαι οὔτε φθείρεσθαι, ὁτὲ μὲν οὔσας ὁτὲ δὲ οὐκ οὔσας. ὅταν γὰρ ἅπτηται ἢ διαιρῆται τὰ σώματα, ἅμα ὁτὲ μὲν μία ἁπτομένων ὁτὲ δὲ δύο διαιρουμένων γίγνονται· ὥστ' οὔτε συγκειμένων ἔστιν ἀλλ' ἔφθαρται, διῃρημένων τε εἰσὶν αἱ πρότερον οὐκ οὖσαι (οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' ἀδιαίρετος στιγμὴ διῃρέθη εἰς δύο), εἴ τε γίγνονται καὶ φθείρονται, ἐκ τίνος γίγνονται; παραπλησίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὸ νῦν τὸ ἐν τῷ χρόνῳ, κτλ.).

— Похоже, выходит, что одно — обретая и оставляя бытие —
156b возникает и уничтожается.

— Это необходимо.

— Но, будучи одним и многими, а также возникающим и уничтожающимся, разве оно, становясь одним, не уничтожается как бытие многим, а когда становится многим, не уничтожается как бытие одним?

— Разумеется.

— А когда становится одним и многим, разве не необходимо, чтобы оно разделялось и объединялось?

— Совершенно необходимо.

— И чтобы обретало сходство и несходство, когда становится сходным и несходным?

— Да.

— И когда становится бо́льшим, меньшим и равным, — чтобы увеличивалось, умалялось и выравнивалось?

156c — Согласен.

156d1–157b4

<Природа «вдруг»>

— Так не оказывается ли это странное нечто, в котором оно могло бы находиться тогда, когда переходит...

— Чем же именно?

— Тем, о чем мы говорим «вдруг»[75]. Похоже, что именно «вдруг» обозначает этот переход из данного состояния в его противоположность: не происходит перехода из состояния покоя, когда нечто еще покоится; и перехода из состояния движения не происхо-
156e дит, когда нечто продолжает двигаться; но вот это странное «вдруг» внедрено между движением и покоем, не относясь при этом ни к какому времени; и именно в нем <завершаясь> и с него <начинаясь,> происходит переход от движения к покою и от покоя к движению.

— Похоже на то.

— Вот почему одно, покоится оно или движется, может перейти и в то и в другое состояние (потому что только в таком случае оно и может оказываться и в том и в другом[76]), причем, пере-

---

[75] Во *Ведении* 3.2.2.2 (II.2) шла речь о том, что проблема «вдруг» должна рассматриваться на фоне Аристотеля, и, в частности, приводился текст из *Физики* с определением этого «вдруг» как того, что «выходит из своего обычного состояния в течение неощутимого по своей малости времени» *(Phys.* IV 13, 222b14–15: τὸ... ἐξαίφνης τὸ ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ διὰ μικρότητα ἐκστάν, κτλ.).

[76] 156e4–5: μόνως γὰρ ἂν οὕτως ἀμφότερα ποιοῖ — Ср. выше, 155e11. Платон настаивает на этом μόνως в связи с воспроизведением хода

ходя, переходит вдруг; и во время перехода оно не может быть ни в каком времени и не может тогда ни двигаться, ни покоиться.

— Ясно, что не может.

— Но разве не то же самое происходит и при других переходах, когда одно переходит от бытия к гибели или от небытия к возникно- 157a
вению? Тогда оно оказывается между некими состояниями движения и покоя, и тогда оно ни есть, ни не есть, ни возникает, ни гибнет.

— Похоже на то.

— И на том же самом основании — при переходе из одного во многое и из многого в одно — оно не есть ни одно, ни многое, и не различается, не смешивается. И при переходе из несходного в сходное и из сходного в несходное оно не есть ни обладающее сходством, ни обладающее несходством. И при переходе от мало- 157b
го к великому и равному и при обратном переходе оно не может быть ни малым, ни великим, ни равным, ни увеличивающимся, ни убывающим, ни имеющим равенство.

— Похоже, не может.

— Свойства именно такого рода должны быть свойственны одному, если оно есть[77].

— А как же иначе?

<I.3. ВСЕ ДРУГОЕ КАК ПРИЧАСТНОЕ ОДНОМУ, КОТОРОЕ ЕСТЬ> 157b5–159b

<Переход к рассмотрению всего другого> 157b5–7

— Не рассмотреть ли теперь, какими свойствами должно обладать все другое[78], если одно есть?

мысли о внезапном переходе от покоя к движению и наоборот: он словно подбирает некое физическое представление под этот действительно вневременной переход от одного из противоположных состояний в другое, поскольку речь идет о логическом противопоставлении одного члена противоречия другому. Здесь Платон явно размышляет над теми парадоксамми, которые волновали Зенона с его «Стрелой» или Евбулида с его «Соритом» и «Плешивым» и, разумеется, обсуждались в Академии.

[77] Вывод об одном, которое есть, уже был сделан выше (155d5–e2), причем по структуре он вполне соответствовал выводу из первого положения (142a1–6); данный куцый вывод только подтверждает вставной характер всего пассажа I.2.2.

[78] 157b5: Τί δὲ τοῖς ἄλλοις προσήκοι ἂν πάσχειν, ἓν εἰ ἔστιν — Еще раз отметим, что оппозиция «одно — многое» на время забыта. Оппозиция

— Рассмотреть.

— Тогда скажем, какими свойствами должно обладать все другое, чем одно, если одно есть?

— Скажем.

157b7–158b1

<Часть — целое>

157c — Итак, все другое, поскольку оно — другое, чем одно, не должно быть одним: в противном случае оно не было бы другим, чем одно.

— Верно.

— И в то же время все другое не совсем лишено одного, но неким образом причастно[79] ему.

«одно — все другое» появляется во втором рассуждении при рассмотрении тождественного и иного применительно к одному, которое есть (145e9–146b1): когда оказывается необходимо найти иное одного, им оказывается все другое.

[79] 157c1–2: Οὐ... στέρεταί γε παντάπασι τοῦ ἑνὸς τἆλλα, ἀλλὰ μετέχει πῃ — Во Ведении 3.2.2.2 (III) и в примечаниях к 137d8–e1, 151e7–8 отмечалось, что во второй части *Парменида* Платона решительно не занимет то, что так смущало его в первой части: вопрос о причастности. В данном случае способ, каким все другое причастно одному, совершенно ясен: как части причастны целому, которое всегда воплощает некую одну идею (ср. ниже, 157d8–e1: οὐκ ἄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μόριον μόριον, ἀλλὰ μιᾶς τινὸς ἰδέας καὶ ἑνός τινος ὃ καλοῦμεν ὅλον). Если отсутствие причастности некоему качеству (например, 140e6–7: ἀνομοιότητός τε καὶ ἀνισότητος οὐ μετέχει, и многие другие примеры из первой посылки) или, например, причастность времени (151e3: ...χρόνου μετέχει τὸ ἓν и многие другие примеры из второй посылки) и ряд других случаев можно было бы счесть ситуацией, где причастность понимается в некоем обычном смысле, то есть не как термин, то в данном случае буквально повторяется постановка вопроса о причастности всего остального видам, вызвавшая в первой части критику Парменида (ср. 132c9–10: ...τἆλλα... φῂς τῶν εἰδῶν μετέχειν). Точно так же вопрос о причастности бытию одного или числа (ср. 142b5–6: ἓν εἰ ἔστιν, ἆρα οἷόν τε αὐτὸ εἶναι μέν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; 143a4–5: Οὐσίας φαμὲν μετέχειν τὸ ἕν, διὸ ἔστιν; 144a8: πᾶς ἀριθμὸς οὐσίας μετέχει, и многие другие примеры) никак нельзя редуцировать к некоему нетерминологическому словоупотреблению. Все дело — в разнице жанров: эленктический и протрептический жанр первой части предполагает решительные опровержения, призванные поддержать рвение юного Сократа заниматься философией; но коллекция подобранных для упражнения диалектических рассуждений об одном, пассивно воспринимаемых юным Аристотелем, не предполагает опровержений, как, впрочем, и серьезных обоснований.

— Каким же именно?

— Я думаю, все другое, чем одно, оказывается другим потому, что имеет части: не будь у него частей, оно было бы всецело одним.

— Верно.

— Но мы утверждаем, что части есть у всего того, что представляет собой некое целое.

— Да, утверждаем.

— Но именно целое необходимо должно быть неким состоящим из многого одним, чьими именно частями и будут эти части, потому что каждая из частей должна быть частью не многого, но некоего целого[80].

— Что ты имеешь в виду?

— Если нечто будет частью многих, в каковых оно находится, 157d
оно, я думаю, во-первых, будет частью самого себя, что невозможно; во-вторых, если мы будем брать части всего другого по одной, оно будет частью каждой части, если уж оно часть всех. В самом деле, не будучи частью чего-то одного, оно будет частью всего другого, чем это одно, и потому не будет частью каждого данного одного, а не будучи частью каждого, оно не будет иметь отношения ни к одной части многого. Но если оно не относится ни к одному из всего этого, оно не может быть ни частью, ни чем-то другим из того, ни к одной части чего оно не имеет никакого отношения.

— Во всяком случае, создается именно такое впечатление.

— Вот почему часть не может быть частью многих или всех,
но только частью некой одной идеи, то есть того одного, которое 157e
мы называем целым, поскольку оно стало неким совершенно одним из вообще всего.

— Полностью согласен.

— Поэтому, если у всего другого есть части, оно должно быть причастно[81] некоему целому и тем самым одному.

— Разумеется.

— Отсюда с необходимостью вытекает, что все другое, чем одно, есть некое совершенно одно целое, имеющее части.

— Да, это необходимо.

— Но то же самое относится и к каждой части: она также
должна быть причастна некоему одному. В самом деле, если речь 158a

---

80 157c7–8: ἕκαστον γὰρ τῶν μορίων οὐ πολλῶν μόριον χρὴ εἶναι, ἀλλὰ ὅλου — В этом и состоит принципиальное отличие всего другого от многого: все другое может быть целым.

81 157e3: τοῦ ὅλου τε καὶ ἑνὸς μετέχοι — И в данном случае понятие причастности представляется интуитивно ясным, не требующим ни объяснения, ни опровежения.

идет о каждой части целого, то «каждая» означает, что эта часть есть нечто одно, отделенное от всего другого и существующее само по себе, если уж речь пойдет о каждой части.

— Верно.

— Но при этом ясно, что она может быть причастна одному, поскольку она — нечто другое, чем одно: в противном случае она была бы не причастна, а была бы самим одним; но в действительности, я думаю, ни одному нельзя быть одним, кроме самого одного.

— Нельзя.

— А вот быть причастным одному необходимо и целому и части. А именно, первое, взятое как одно, и будет тем целым, чьими частями и будут данные части; а каждая часть как нечто одно и бу-
158b дет частью того целого, к которому она принадлежит.

— Правильно.

158b1–d7 **<Множество, предел — беспредельное>**

— Но причастное одному будет причастно ему в качестве иного, чем одно.

— А как же иначе?

— Но иное, чем одно, должно, я думаю, быть многим[82], потому что, не будь оно чем-то одним или чем-то большим, чем одно, оно будет ничем.

— Получается так.

— Но поскольку и причастное к некой одной части, и причастное к одному данному целому оказывается бо́льшим одного, разве не необходимо, чтобы все это приобщающееся к одному было бы уже бесконечным по множеству?

— Почему?

— Рассмотрим следующим образом. Не правда ли, когда нечто приобщается к одному, оно приобщается к нему, еще не будучи ни одним, ни причастным одному?

158c — Да, это очевидно.

— Следовательно, оно приобщается как многое, раз в нем отсутствует одно?

— Да, как многое.

— Но, далее, если мы захотим мысленно отнять от такого рода многого насколько сможем малую часть, разве не необхо-

---

[82] 158b2–3: Τὰ δ’ ἕτερα τοῦ ἑνὸς πολλά που ἂν εἴη — В данном случае одно понимается как количество, в оппозиции к которому выступает большее, или многое.

димо, чтобы это отнятое было многим, а не одним, раз уж оно не причастно одному?

— Необходимо.

— В таком случае, если мы рассматриваем само по себе иное, чем вид, то сколь бы малую часть его мы всякий раз ни рассматривали, мы всякий раз будем убеждаться, что она беспредельна по множеству.

— Полностью согласен.

— Вместе с тем, как только каждая часть оказывается некой 158d
одной частью, у нее уже есть некая определенность и по отношению к другим частям, и по отношению к целому, как и у целого — по отношению к частям.

— Именно так.

— Значит, выходит так, что все другое, чем одно, из некоего объединения одного и самого себя рождает в самом себе нечто иное, которое как раз и создает эту определенность между ними, тогда как собственная природа другого сама по себе создает неопределенность.

— По-видимому, так.

— В таком случае все другое, чем одно, все целое и имеющее части — беспредельно и вместе с тем причастно пределу.

— Именно так. 158e

<Сходство — несходство> 158e1–159a6

— В таком случае оно будет и сходным и несходным между собой?

— Как это понимать?

— Всему как беспредельному по своей природе в этом смысле свойственна тождественность.

— Конечно.

— И поскольку все причастно пределу, ему и с этой точки зрения также будет свойственна тождественность.

— А как же иначе?

— Но поскольку ему свойственны и определенность и беспредельность, он обладает этими свойствами как противоположными
друг другу. 159a

— Да.

— Но как раз противоположности обладают высшей степенью несходства.

— А как же иначе?

— Поэтому в соответствии с каждым свойством по отдельности все другое подобно себе самому и своим частям; а в соответт-

ствии с обоими сразу — оно и в том и в другом случае окажется в высшей степени противоположно и самому себе, и своим частям.

— Похоже на то.

— Вот почему все другое должно быть и сходно и несходно с самим собой и со своими частями.

— Так и есть.

159a6–9 <Все прочие противоположные свойства>

— Мы также с легкостью обнаружим, что если все другое, чем одно, обладает этими свойствами, то оно должно быть тождественным и отличным, подвижным и неподвижным, и вообще
159b должно обладать всеми противоположными свойствами.

— Ты прав.

159b1–160b3 <I.4. ВСЕ ДРУГОЕ КАК ОТДЕЛЬНОЕ ОТ ОДНОГО, КОТОРОЕ ЕСТЬ>

159b2–4 <Переход к новому рассуждению>

— В таком случае, если это оставить как уже ясное, и вновь рассматривать положение «если одно есть», то обнаружим ли мы, что со всем другим, чем одно, дело обстоит еще как-то иначе, или же только так?

— Конечно, продолжим рассмотрение.

— Тогда скажем с самого начала: если одно есть, какие свойства должно быть у всего другого, чем одно?

— Конечно, скажем.

159b4–c2 <Одно — все другое, отсутствие иного>

— Не так ли обстоит дело, что одно пребывает отдельно от всего другого, а все другое — отдельно от одного?

— Почему именно?

— Я полагаю, потому, что нет ничего иного наряду с ними, что отличалось бы как от одного, так и от всего другого: когда сказано
159c одно и все другое, тем самым уже сказано обо всем.

— Действительно, обо всем.

<Невозможность для одного и всего другого находиться в одном и том же> 159c2–4

— Поэтому помимо них больше нет ничего иного, в чем одно и все другое могли бы находиться вместе.

— Действительно, нет.

— Следовательно, одно и все другое никогда не могут находиться в одном и том же.

— Похоже, не могут.

— Значит, они — по отдельности?

— Да.

<Части — целое, многое, число> 159c4–e2

— И при этом в подлинном смысле одно, как мы утверждаем, не имеет частей.

— Да как же это возможно?

— Следовательно, одно не может быть во всем другом ни целиком, ни по частям, если оно отделено от всего иного и не имеет частей.

— Да как же это возможно? 159d

— Следовательно, все другое никоим образом не может быть причастно одному, не будучи причастно ни какой-то частью, ни в целом.

— Похоже, нет.

— Следовательно, одним все другое никак быть не может и потому не содержит в себе ни одного одного.

— Конечно нет.

— Но в таком случае все другое не есть и многое: потому что, если бы оно было многим, каждая из его частей была одной частью некоего целого. Но на самом деле все другое, чем одно, не есть ни одно, ни многое, ни целое, ни части, поскольку оно никак не причастно одному.

— Верно.

— Но тогда все другое ни само не есть ни два, ни три, ни они в нем не присутствуют, если уж оно совершенно лишено одного. 159e

— Да, это так.

<Сходство — несходство> 159e2–160a3

— Но тогда ни само оно не обладает ни сходством, ни несходством с одним, ни в нем не присутствует ни сходство, ни несходство, потому что если бы оно было сходным и несходным или име-

ло бы в себе сходство и несходство, то все другое, нежели одно, имело бы таким образом в себе эти два вида, противоположные друг другу.

— Кажется, так.

— Но во всяком случае, то, что не причастно одному, не может быть причастным двум, какими бы они ни были.

— Невозможно.

— В таком случае все другое не обладает ни сходством,
160a ни несходством, ни тем и другим вместе: будь оно сходным или несходным, оно было бы причастно одному из этих двух видов; окажись и тем и другим, — двум противоположным видам; но обнаружилось, что это невозможно.

— Это правда.

160a4–b1

<Все прочие противоположные свойства не свойственны всему другому, чем одно, которое есть>

— Но тогда оно точно так же не есть ни тождественное, ни иное, ни движущееся, ни неподвижное, ни возникающее, ни гибнущее, ни большее, ни меньшее, ни равное; и ничто другое такого рода ему не свойственно, потому что, если бы все другое было способно обладать каким-то такого рода свойством, оно оказалось бы причастно и одному, и двум, и трем, и четному, и не-
160b четному, хотя обнаружилось, что это невозможно для того, что во всех смыслах и полностью лишено одного.

— Полнейшая правда.

160b2–4

<Одно — все>

— И в таком случае, если одно есть, то это одно есть все и не есть одно как по отношению к самому себе, так и по отношению ко всему другому, <и все другое –> точно таким же образом[83].

— Именно так.

---

[83] 160b3: καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως — mss. Burnet, Diès et alii; καὶ πρὸς τἆλλα <καὶ τἆλλα> ὡσαύτως con. Heindorf (Moreschini: fortasse recte), защищает Meinwald (p. 142–144), что резонно, поскольку это заключение лучше соответствует общему заключению раздела «если одно есть» и построено так же, как и общее заключение (166c3–5). Перевожу с учетом поправки Хайндорфа.

<II. ОДНОГО НЕТ>

<II.1. НЕБЫТИЕ ОДНОГО НЕ ЗНАЧИТ, ЧТО НИ ОДНОГО НЕТ> 160b4–163b

<Небытие одного — небытие ни одного> 160b4–c1

— Хорошо. Ну а теперь не рассмотреть ли нам, что должно проистечь, если одного нет[84]?

— Конечно, рассмотреть.

— Но в чем, собственно, состоит это положение и отличается ли оно чем-то от положения «если ни одного нет»?

— Разумеется, отличается.

— Но идет ли речь только о некоем отличии или же о полной противоположности двух положений «если ни одного нет» 160c
и «если одного нет»?

— О полной противоположности.

---

[84] 160b5: εἰ... μὴ ἔστι τὸ ἕν — Парменид начинает серию четырех положений при условии «одного нет» с выводов для иного (хотя по плану должен был начать с выводов для одного, ср. примечание к 163c1), причем рассматривает небытие одного как небытие чего-то одного: при таком понимании одного его небытие как чего-то одного не означает, что ни одного (=ничего) нет. Сходный вопрос Платон уже рассматривал в *Тэтете*, причем как точку зрения самых влиятельных «текучих», от которых отличалась точка зрения Парменида: «Я поведаю тебе рассуждение, оно немаловажно...: ничто само по себе не есть одно... в этом по очереди сходились все мудрецы, кроме Парменида: и Протагор, и Гераклит, и Эмпедокл... Эпихарм... Гомер»; первую часть приведенного фрагмента правильнее было бы перевести так: «ничто не есть само по себе одно», то есть в случае отсутствия одного ни один предмет нельзя рассматривать как некое одно, существующее само по себе, как некую данность, которая сама по себе обладает определенными свойствами и как таковая может быть определена (*Theaet.* 152d2–3: Ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ᾽ οὐ φαῦλον λόγον, ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ οὐδέν ἐστιν, κτλ. 152e 2–5: ...περὶ τούτου πάντες ἑξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς... Επίχαρμος...῞Ομηρος). Но если у Сократа из *Тэтета* очевидно стремление найти опровержение этого тезиса, то цель Парменида из второй части *Парменида* — дать его структуру и привести набор связанных с ним положений, а в *Софисте* Чужестранец показывает, как к небытию может присоединяться что-нибудь из существующего (238a7–8: Μὴ ὄντι δέ τι τῶν ὄντων ἆρά ποτε προσγίγνεσθαι φήσομεν δυνατὸν εἶναι).

160c2–161a5

<Разные виды небытия>

— А если сказать «если нет величины», или «если нет малости», или что-нибудь другое в том же роде, не значит ли это показать, что в каждом случае речь идет о неком отличающемся небытии?

— Именно это и значит.

— В таком случае, если сказать «одного нет», то и это утверждение показывает, что речь идет о некоем отличном от всего другого небытии, и мы при этом понимаем, что имеется в виду.

— Да, понимаем.

— Значит, если сказать «одно», то, во-первых, речь идет о чем-то постигаемом; во-вторых, об отличном от всего другого, причем
160d безотносительно к тому, прибавим мы, что оно есть, или скажем, что его нет, поскольку в этом последнем случае ничуть не в меньшей степени можно понять, о несуществовании чего идет речь, а также то, что оно отлично от всего другого; так или нет?

— Получается, так.

— В таком случае вот каким образом следует с самого начала рассуждать о нашем положеннии «что должно быть, если одного нет». Во-первых, относительного него должно быть, судя по всему, некое знание, потому что в противном случае нельзя будет понять, что имеется в виду, если сказать «одного нет».

— Верно.

— Но тогда и все другое будет отличаться от него, потому что в противном случае нельзя было бы сказать, что оно отличается от всего другого.

— Конечно.

— Следовательно, помимо знания ему свойственна некая от-
160e личаемость[85], потому что, говоря об отличии одного от всего другого, мы говорим об отличаемости не всего другого, а одного.

---

[85] 160d8: ἑτεροιότης — Ср. 160e1 (ἑτεροιότητα) и 164a3 (ἑτεροιότης); ср. также 161a7–8 (ἄλλα τοῦ ἑνὸς ἕτερα ὄντα ἑτεροῖα καὶ εἴη ἄν... Τὰ δ' ἑτεροῖα οὐκ ἀλλοῖα; — Πῶς δ' οὔ;) и 165d1–2 (Προσελθόντι δέ γε πολλὰ καὶ ἕτερα καὶ τῷ τοῦ ἑτέρου φαντάσματι ἑτεροῖα καὶ ἀνόμοια ἑαυτοῖς). Платон придумывает новый термин ἑτεροιότης, который (в отличие от аристотелевского термина ἑτερότης) не входит в школьный обиход и у самого Платона, кроме данного диалога, нигде больше не встречается; трудно сказать, насколько серьезно сам Платон относится к этому изобретению, если вспомнить его ироническое отношение к «трезубости» в *Софисте* (*Soph*. 220e2–4: Τοῦ τοίνυν ἀγκιστρευτικοῦ τῆς πληκτικῆς τὸ μὲν ἄνωθεν εἰς τὸ κάτω γιγνόμενον διὰ τὸ τοῖς τριόδουσιν οὕτω μάλιστα χρῆσθαι τριοδοντία τις οἶμαι κέκληται). Ср. ниже примечание к 164c1–2.

— Похоже на то.

— И точно так же это одно, которого нет, причастно «тому», «некоему», «этому, у этого и из этих», и вообще всему такому, потому что в противном случае нельзя было бы сказать ни «это одно», ни «другое, чем это одно», ни о том, что «ему» нечто свойственно и оно есть «его» свойство, и оно не называлось бы «чем-то», если бы ему не было свойственно это «что-то» и все другое такого рода[86].

— Правильно.

— И хотя при этом одному нельзя быть, раз уж его нет, но быть
причастным многому ничто ему не препятствует, наоборот, это 161a
даже необходимо, если нет именно этого одного, а не другого. Если же не будет ни «одного», ни «этого», но речь пойдет о чем-то другом, то нельзя будет ни о чем и высказаться. Но если «нет» именно «этого одного», а не «другого», то ему придется быть причастным и к «этому», и ко многому другому.

— Ну разумеется!

<Сходство — несходство> 161a6-c1

— В таком случае ему будет, в частности, свойственно несходство со всем другим, поскольку все другое, чем одно, если оно отличается от одного, должно быть отличаемым[87].

— Да.

---

[86] 160e3–4: τοῦ γε ἐκείνου καὶ τοῦ τινὸς καὶ τούτου καὶ τούτῳ καὶ τούτων καὶ πάντων τῶν τοιούτων — Платон использует материал, уже использованный им в *Теэтете*: ср. рассуждение, проводимое от имени «текучих» софистов: «...из всего того, о чем мы с самого начала рассуждали, ничто не есть само по себе, но все всегда возникает в связи с чем-то, а [понятие] „существовать“ нужно отовсюду изъять, хотя еще недавно мы вынуждены были им пользоваться по привычке и по невежеству. Ибо эти мудрецы утверждают, что не должно допускать таких выражений, как „нечто“, „чье-то“, „мое“, „это“, „то“, и никакого другого имени, и пр.» (*Theaet.* 157a8–b5: ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, οὐδὲν εἶναι ἓν αὐτὸ καθ’ αὑτό, ἀλλά τινι ἀεὶ γίγνεσθαι, τὸ δ’ εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον, οὐχ ὅτι ἡμεῖς πολλὰ καὶ ἄρτι ἠναγκάσμεθα ὑπὸ συνηθείας καὶ ἀνεπιστημοσύνης χρῆσθαι αὐτῷ. τὸ δ’ οὐ δεῖ, ὡς ὁ τῶν σοφῶν λόγος, οὔτε τι συγχωρεῖν οὔτε του οὔτ’ ἐμοῦ οὔτε τόδε οὔτ’ ἐκεῖνο οὔτε ἄλλο οὐδὲν ὄνομα, κτλ.). В *Теэтете* эта позиция подвергалась критике, в *Пармениде* регистрируется сам ход мысли, позволяющий придать некое относительное бытие относительно несуществующему одному.

[87] 161a7–8: ἄλλα τοῦ ἑνὸς ἕτερα ὄντα ἑτεροῖα καὶ εἴη ἄν... Τὰ δ’ ἑτεροῖα οὐκ ἀλλοῖα. — Ср. 165d1–2 и выше, прим. к 160d8.

— А отличаемое разве не другого рода?

— Конечно, другого.

161b — А то, что другого рода, разве не несходно?

— Да, несходно.

— И если оно несходно, то ясно, что это несходное должно быть несходно с несходным.

— Да, ясно.

— Но одному также присуще несходство, в силу которого все другое несходно с ним.

— Похоже на то.

— Но если ему свойственно несходство со всем другим, то разве из этого не следует с необходимостью, что у него есть сходство с самим собой?

— В каком смысле?

— Если у данного одного есть несходство с одним, то о нем, я думаю, не могла бы идти речь как о такого рода одном, и это положение не могло бы быть об одном, но было бы положением о другом, нежели одно.

161c — Да, конечно.

— Но этого не должно быть.

— Нет, конечно.

— В таком случае у одного должно быть сходство с самим собой.

— Да, должно.

161c3–e2

<Равенство — неравенство>

— Далее, одно точно так же не равно всему другому, потому что, будь оно равным, оно тем самым было бы уже и подобным всему другому с точки зрения равенства. Но ни то ни другое невозможно, раз «нет одного».

— Невозможно.

— И поскольку оно не равно всему другому, разве не необхоимо, чтобы и все другое не было равно ему?

— Необходимо.

— Но ведь то, что не равно, есть неравное?

— Да.

— А неравное не равно неравному?

— А как же иначе?

161d — Поэтому одно причастно неравенству, в силу которого все другое не равно ему?

— Да, причастно.

— Но неравенство бывает большим и малым?

— Бывает.

— Значит, у такого одного есть великость и малость?

— Похоже на то.

— А великость и малость далее всего отстоят одна от другой?

— Конечно.

— В таком случае между ними всякий раз что-то находится.

— Находится.

— Можешь ли ты назвать между ними что-то другое, кроме равенства?

— Нет, именно это.

— В таком случае, если чему-то свойственна великость и малость, ему свойственно и равенство, поскольку оно находится между ними. 161e

— Вероятно, да.

— Значит, одно, которого нет, должно быть, судя по всему, причастно равенству, великости и малости.

— Судя по всему, да.

<Бытие — небытие> 161e3–162b7

— Но тогда оно каким-то образом должно быть причастно и бытию.

— Это почему же?

— Оно должно быть таким, как мы говорим, поскольку, если оно не таково, не могло бы быть истинным наше утверждение «одного нет»; но если оно истинно, мы очевидно утверждаем, что это есть. Или я не прав?

— Получается, прав.

— Тогда, поскольку мы утверждаем, что говорим правду, мы должны признать, что говорим о том, что есть[88]. 162a

---

[88] 161e7–162a1: Ἐπειδὴ δέ φαμεν ἀληθῆ λέγειν, ἀνάγκη ἡμῖν φάναι καὶ ὄντα λέγειν — Говорить правду значит говорить о том, что есть, говорить ложь — говорить о том, чего нет; последнее невозможно согласно софистам, с которыми спорил еще Исократ: «Иные состарились, утверждая, что невозможно изречь ложь, а также противоречить и высказать два противоречивых утверждения об одном и том же» (*Hel.* 1.3–5: καταγεγηράκασιν οἱ μὲν οὐ φάσκοντες οἷόν τ᾽ εἶναι ψευδῆ λέγειν οὐδ᾽ ἀντιλέγειν οὐδὲ δύω λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν). Обычно под этими «иными» усматривают Антисфена, который написал сочинение о невозможности противоречия, за что и был высмеян Платоном (анекдот об Антисфене и Платоне у Diog. L. 3.35.1–5: λέγεται δ᾽ ὅτι καὶ Ἀντισθένης μέλλων ἀναγινώσκειν τι τῶν γεγραμμένων αὐτῷ παρεκάλεσεν αὐτὸν παρατυχεῖν. καὶ πυθομένῳ τί μέλλει ἀναγινώσκειν,

— Это необходимо.

— Поэтому, похоже, «одно, которого нет», есть, — потому что если оно перестанет быть «тем, которого нет», но хотя бы в каком-то смысле допустит отход от бытия <«тем, чего нет»> к небытию <таким>[89], то тут же окажется существующим.

— Совершенно верно.

— Поэтому в качестве некой скрепы своего небытия оно должно обладать бытием в качестве «того, чего нет», — точно так же, как бытие, чтобы полностью быть, должно обладать небытием

εἶπεν ὅτι περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀντιλέγειν· τοῦ δ᾽ εἰπόντος· "πῶς οὖν σὺ περὶ αὐτοῦ τούτου γράφεις;" — ср. Введение 2.4.5, прим. 135). Антисфен вообще был в поле зрения Платона как объект полемики (ср. другой анекдот о непризнании Антисфеном платоновских идей у того же Diog. L. 6.53.7–8 — ср. Введение 3.1.1, прим. 181). В *Теэтете* Платон влагает утверждение о невозможности мнить ложное в уста Протагора, вождя «текучих», причем дает контекст, позволяющий понять переход к проблематике *Софиста*, главный вопрос которого — соотношение бытия — небытия и истины — лжи: «...мудрец вместо каждой дурной вещи заставляет достойную и быть, и казаться городам справедливой. На том же самом основании и софист, способный так же воспитать своих учеников, мудр и заслуживает от них самой высокой платы. Итак, одни бывают мудрее других и в то же время ничье мнение не бывает ложным...» (*Theaet*. 167c6–d2: ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστὴς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν. καὶ οὕτω σοφώτεροί τέ εἰσιν ἕτεροι ἑτέρων καὶ οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει). Ср. характеристику софиста в Софисте: «О софисте мы сказали, что... он... полностью отрицал существование лжи: мол, о небытии никто не мыслит и не говорит и оно никак не причастно бытию» (*Soph*. 260c11–d3: Τὸν δέ γε σοφιστὴν ἔφαμεν... ἔξαρνον... γεγονέναι τὸ παράπαν μηδ᾽ εἶναι ψεῦδος· τὸ γὰρ μὴ ὂν οὔτε διανοεῖσθαί τινα οὔτε λέγειν· οὐσίας γὰρ οὐδὲν οὐδαμῇ τὸ μὴ ὂν μετέχειν). В *Теэтете* Платон в конечном счете не принимает тезис Протагора (188d3–4: ὁ τὰ μὴ ὄντα περὶ ὁτουοῦν δοξάζων οὐκ ἔσθ᾽ ὡς οὐ ψευδῆ δοξάσει), в *Софисте* признает возможность лжи и существование небытия; в *Пармениде* этот тезис — один из ходов мысли, включенных в общую коллекцию.

89 162a1–3: Ἔστιν ... τὸ ἓν οὐκ ὄν· εἰ γὰρ μὴ ἔσται μὴ ὄν, ἀλλά πῃ τοῦ εἶναι ἀνήσει πρὸς τὸ μὴ εἶναι, εὐθὺς ἔσται ὄν — Платон в *Пармениде* также включает в свою коллекцию рассуждений о бытии того, чего нет, тавтологию «небытие есть небытие», на что он еще не отваживался в *Теэтете*, но что впоследствии будет подробно обосновано в *Софисте* (*Soph*. 254c8–d2: ...ἐὰν ἄρα ἡμῖν πῃ παρεικάθῃ τὸ μὴ ὂν λέγουσιν ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὂν ἀθῴοις ἀπαλλάττειν и 258c2–3: τὸ μὴ ὄν... ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν).

в качестве небытия. В самом деле, именно в этом случае и бытие более всего может быть, и небытие — не быть, то есть когда бытие, чтобы быть совершенным бытием, оказывается причастно бытию-в-качестве-бытия-бытием и небытию-в-качестве-небытия-бытием, а небытие — небытию-в-качестве-небытия-небытием 162b
и бытию-в-качестве-бытия-небытием, чтобы и небытия также уже совсем не было.

— Совершенно верно.

— Вот почему, поскольку обладающее бытием причастно небытию, а обладающее небытием — бытию, также и одно, поскольку его нет, необходимо должно быть причастно бытию ради того, чтобы не быть.

— Да, это необходимо.

— И тем самым у одного, если его нет, обнаруживается бытие.

— Обнаруживается.

— Но также и небытие, — раз одного нет.

— А как же иначе!

<Движение — покой> 162b9–e3

— Но может ли нечто, будучи таким-то, перестать быть таким, не меняя своего состояния?

— Это невозможно.

— Значит, если нечто таково и не таково, то все такого рода 162c
свидетельствует о изменении?

— А как же иначе!

— А изменение мы назовем движением или чем-то еще?

— Движением.

— А одно оказалось и существующим и несуществующим?

— Да.

— Значит, с этой точки зрения оно оказывается и таким и не таким?

— Похоже на то.

— Следовательно, также и несуществующее одно оказывается движущимся, поскольку обнаруживает изменение от небытия к бытию.

— По-видимому, да.

— Но если оно не существует ни в чем из сущего (а оно не существует, раз его нет), едва ли оно может переместиться откуда-то куда-то.

— Каким, в самом деле, образом?

— Значит, оно не может двигаться — во всяком случае, путем 162d
перехода.

— Конечно нет.

— И оно не может вращаться на одном и том же месте, поскольку оно нигде не соприкасается с тождественным: тождественное относится к существующему[90], а то, чего нет, не может быть чем-то одним из существующего.

— Действительно, не может.

— Значит, одно, поскольку его нет, едва ли может вращаться в том, в чем его нет.

— Выходит, что не может.

— И точно так же одно не может, я думаю, делаться другим, чем оно само, ни как сущее, ни как не сущее: потому что тогда речь шла бы уже не об одном, если бы оно сделалось другим, чем оно само, но о чем-то другом.

— Верно.

— Но если оно не становится другим, не вращается в одном
162e и том же месте и не перемещается, может ли оно двигаться как-нибудь еще?

— Но как?

— Во всяком случае, как неподвижное оно должно пребывать в неизменности, а как неизменное — покоиться.

— Да, это необходимо.

— Следовательно, одно, если его нет, как представляется, и покоится и движется.

— Так и представляется.

---

90 162d2–3: ὂν... ἐστὶ τὸ ταὐτόν — Вероятнее всего, Платон так уверенно говорит о принадлежности тождества к сфере бытия потому, что в составлявшихся в Академии сводках противоположностей тождество и бытие — в одной сюстойхии, а небытие и иное — в другой (ср.: *Theaet*. 185c9–10: Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ [τὸ] ἕτερον, κτλ. Ср.: Aristot. *Metaph*. 1054a29–32: ἔστι δὲ τοῦ μὲν ἑνός, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων διεγράψαμεν, τὸ ταὐτὸ καὶ ὅμοιον καὶ ἴσον, τοῦ δὲ πλήθους τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον). Вместе с тем быть тождественным — это, по Платону, свойство высшего бытия, а природе тел это не по чину (Plat. *Politic*. 269d5–6: Τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ καὶ ταὐτὸν εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις, σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως). Но все это не мешает Платону в *Софисте* развести тождественное и бытие как разные «категории»: на прямо поставленный вопрос, нужно ли мыслить бытие и тождество чем-то одним (*Soph*. 255b8–9: ἆρα τὸ ὂν καὶ τὸ ταὐτὸν ὡς ἕν τι διανοητέον ἡμῖν), дается такой же прямой ответ: это невозможно (255c3: Ἀδύνατον... ταὐτὸν καὶ τὸ ὂν ἓν εἶναι).

<Делаться другим — не делаться другим> 162e4–163a6

— Но если оно движется, ему совершенно необходимо де-
латься другим: в той мере, в какой оно пришло в движение, оно 163a
больше не таково, каким было, но иное.

— Да, это так.

— Поэтому, находясь в движении, одно делается другим.

— Да.

— А если бы оно никак не двигалось, оно ни в каком смысле не делалось бы другим.

— Конечно нет.

— Значит, поскольку одно, которого нет, движется, оно делается другим, а поскольку не движется, не делается другим.

— Не делается.

— Следовательно, одно, которого нет, и делается и не делается другим.

— Кажется, да.

<Возникновение — уничтожение> 163a6–b5

— А тому, что делается другим, разве не необходимо стано-
виться иным, чем прежде, уничтожая свое прежнее состояние; 163b
а тому, что не делается другим, — не возникать и не уничтожаться.

— Необходимо.

— Поэтому выходит, что одно, которого нет, когда делается другим, возникает и уничтожается, а когда не делается другим, не возникает и не уничтожается, и таким образом одно, которого нет, возникает и уничтожается и в то же время не возникает и не уничтожается.

— Выходит, что нет.

163b6–164b

<II.2. ОДНО НИКАК НЕ ПРИЧАСТНО БЫТИЮ>

163b6–c1

<Переход к новому рассуждению>

— Тогда давай еще раз вернемся к началу, чтобы посмотреть, обнаружим ли мы то же самое, что и теперь, или нечто иное.

— Так и нужно сделать.

163c — В таком случае, если одного нет, скажем, что исходя из этого должно для него воспоследовать[91]?

— Да.

163c1–d1

<Небытие — бытие>

— Когда мы говорим «его нет», значит ли это что-нибудь иное, кроме отсутствия бытия у того, о чем мы сказали «его нет»?

— Ничего, кроме этого.

— Но в таком случае, когда мы говорим «чего-то нет», хотим ли мы сказать, что в каком-то смысле его нет, а в каком-то смысле оно есть? Или же выражение «его нет» означает просто, что того, чего нет, нет никоим образом и ни в каком смысле и оно никак не причастно бытию?

— Наипростейшим образом это значит второе.

— Значит, то, чего нет, не может ни быть, ни каким другим
163d способом быть причастным бытию.

— Конечно нет.

163d1–7

<Возникновение — уничтожение>

— А возникать и уничтожаться значило ли у нас нечто иное, нежели приобщаться к бытию и терять бытие?

— Нет, именно это.

---

[91] 163c1: ἓν εἰ μὴ ἔστι, φαμέν, τί χρὴ περὶ αὐτοῦ συμβαίνειν; — Еще раз обращаем внимание, что это рассуждение должно быть первым в серии «если одного нет». Майнуолд объясняет это тем, что рассмотрение отсутствующего одного не дает положительных результатов для самого одного, так что Платон чувствовал, что лучше не начинать с этого данный раздел (p. 147). Хотя размышления такого рода неизбежно гадательны (в самом деле, будучи первым, это рассуждение составило бы эффектную параллель с первым рассуждением «если есть одно», которое также привело к отсутствию каких бы то ни было предикатов), нельзя не отметить, что данный раздел — действительно самый скудный с точки зрения интересных ходов мысли и характера их проведения.

— И то, что ему совершенно не причастно, не может ни приобретать, ни терять его.

— Никоим образом.

— В таком случае одному, поскольку его ни в каком смысле нет, никак нельзя ни обладать бытием, ни получать, ни терять его.

— Похоже на то.

— В таком случае одно, которого нет, не уничтожается и не возникает, поскольку никак не причастно бытию.

— Кажется, нет.

<Делаться другим — не делаться другим> 163d7–e2

— И точно так же оно ни в каком смысле не делается другим, поскольку в таком состоянии оно должно было бы возникать и гибнуть. 163e

— Правильно.

<Движение — покой> 163e2–6

— А если не делается другим, не должно ли оно также и не двигаться?

— Должно.

— И точно так же мы скажем, что ни в каком смысле не существующее не покоится, потому что покоящееся всегда должно быть в одном и том же состоянии.

— Да, в одном и том же, а как же иначе.

— Поэтому также и в этом смысле давай скажем, что то, чего нет, никогда не движется и не покоится.

— Конечно нет.

<Все прочие свойства не свойственны одному, которого нет> 163e6–164b3

— Поэтому ему также не будет свойственно ничто из сущего: будучи причастно к чему-то из сущего, оно уже будет причастно бытию. 164a

— Это очевидно.

— Значит, ему не свойственны ни великость, ни малость, ни равенство.

— Конечно нет.

— И в нем не может быть ни сходства, ни способности отличаться — ни по отношению к самому себе, ни по отношению ко всему другому.

— По-видимому, не может.

— Ну а все другое может ли как-нибудь быть ему свойственно, если у него не должно быть ничего?

— Нет, не может.

— Следовательно, и все другое — и сходное, и несходное, и тождественное, и различное — не будет ему свойственно.

— Конечно нет.

— Ну а будет ли относиться к тому, чего нет, или «того», или «тому», или «нечто», или «это», или «этого», или «другого», или
164b «другому», или «некогда», или «затем», или «сейчас», или «знание», или «мнение», или «ощущение», или «определение», или «имя», или что угодно другое из существующего?

— Нет, не будет.

— Вот почему одно, которого нет, не обладает бытием ни в каком смысле.

— Судя по всему, выходит, что оно ни в каком смысле не есть.

164b4–165e1

<II.3. ВСЕ ДРУГОЕ КАК ИНОЕ В СЕБЕ>

164b5–6

<Переход к новому рассуждению>

— Но давай еще скажем, что должно быть свойственно всему другому, если одного нет.

— Согласен.

164b6–c6

<Другое, все другое, иное>

— Во-первых, оно, я думаю, должно быть другим: в самом деле, если оно не будет другим, нельзя будет говорить обо всем другом.

— Так и есть.

— Во-вторых, если речь идет обо всем другом, все другое должно быть иным. Или ты не относишь к одному и тому же и дру-
164c гое и иное?

— Отношу.

— Что касается иного, то мы говорим о нем, я думаю как об ином по отношению к иному, а о другом — что оно другое, нежели другое[92]?

---

[92] 164c1–2: Ἕτερον δέ γέ πού φαμεν τὸ ἕτερον εἶναι ἑτέρου, καὶ τὸ ἄλλο δὴ ἄλλο εἶναι ἄλλου — Парменид только что сказал о том, все другое есть и другое и иное (164b6–9: Ἄλλα μέν που δεῖ αὐτὰ [sc. τἆλλα]

— Да.

— При этом у всего другого, если оно хочет быть другим, есть нечто, по отношению к чему оно есть другое.

— Это необходимо.

— Но чем же оно может быть? Ведь оно не будет другим, нежели одно, потому что одного-то как раз и нет.

— Действительно, нет.

— В таком случае оно будет таким по отношению к самому себе: только это и остается для него, или же оно будет другим по отношению к ничему.

— Правильно.

<Мнимое единство — мнимое множество> 164c6–d7

— Значит, каждое <из всего другого> будет другим по отношению любому другому во многих отношениях, поскольку в одном отношении это невозможно, раз одного нет. Поэтому, как 164d
представляется, любой их набор[93] будет беспредельным по мно-

---

εἶναι· εἰ γὰρ μηδὲ ἄλλα ἐστίν, οὐκ ἂν περὶ τῶν ἄλλων λέγοιτο… Εἰ δὲ περὶ τῶν ἄλλων ὁ λόγος, τά γε ἄλλα ἕτερά ἐστιν). Вопроса о соотношении τὸ ἄλλο и τὸ ἕτερον Платон касался в *Теэтете* (например: *Theaet.* 159a13–14: ἄλλο ἄλλῳ συμμειγνύμενον καὶ ἄλλῳ οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα γεννήσει), где Платон исходит из оппозиций «нечто само по себе — другое» (αὐτό — ἄλλο) и «тождественное — иное» (ταὐτό — ἕτερον), но не развивает эту тему; в *Софисте* иное — одна из «пяти категорий»: «…пятой среди тех видов, которые мы выбрали, надо считать природу иного… эта природа проходит через все остальные виды, ибо каждое одно есть иное по отношению ко всем другим не в силу своей собственной природы, но вследствие причастности идее иного» (*Soph.* 255d9–e6: Πέμπτον δὴ τὴν θατέρου φύσιν λεκτέον ἐν τοῖς εἴδεσιν οὖσαν, ἐν οἷς προαιρούμεθα… Καὶ διὰ πάντων γε αὐτὴν αὐτῶν φήσομεν εἶναι διεληλυθυῖαν· ἓν ἕκαστον γὰρ ἕτερον εἶναι τῶν ἄλλων οὐ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἀλλὰ διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου), — таким образом, любой вид сам по себе — другой, и каждый — иной, чем любой другой; в данном рассуждении из *Парменида* перед нами — некая прикидка этих терминов применительно ко всему другому при отсутствии одного.

93 164d1: ὄγκος — moles, corpus; magnitudo, amplitudo (Ast); syn. σῶμα, opp. κενόν (Bonitz). Перевод ὄγκος как «скопление» (Томасов, ср. Brisson: amas, Diès: blocs) вполне возможен, как возможен и перевод «масса» (Карпов, Fowler, Allen: mass, ср. Scolnicov: bulk), который больше отражает некий квазифизический фон рассуждения. Например, Платон излагает в *Федоне* представление Анаксагора о строении вещества, содержащего все во всем (то, что Аристотель позднее называл «гомеомериями»), описывая, как человек растет: «Мясо

жеству, так что даже если взять то, что кажется самым малым, то внезапно — словно некое видение во сне — появляется многое вместо того, что казалось единым, и вместо казавшегося мельчайшим — нечто огромное, возникающее по ходу его дробления.

— Совершенно верно.

— Поэтому все другое должно быть другим именно в силу того, что эти наборы отличаются один от другого, поскольку в данном случае все другое есть другое при отсутствии одного.

— Совершенно верно.

— Следовательно, у нас будет много наборов, причем каждый будет только казаться, но не быть чем-то одним[94], поскольку одного нет.

— Да, так.

164d7–e2

<Мнимое число>

164e — И будет казаться, что есть некое число этих наборов, если каждый из них — один, а их — много.

— Разумеется.

прибавляется к мясу, кости — к костям, и так же точно, по тому же правилу, всякая часть [пищи] прибавляется к родственной ей части человеческого тела и впоследствии малая величина (ὄγκον) становится большою» (*Phaed*. 96d1–4: ἐπειδὰν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρξὶ σάρκες προσγένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἑκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγονέναι, κτλ.). В *Физике* Аристотель рассматривает сходный вопрос о том, как древние понимали возникновение тел: «возникновение из существующих и имеющихся в наличии [частиц], но не воспринимаемых нами ввиду малости их масс (ὄγκων). Поэтому-то они и говорят „все вмешано во всем", и пр.» (*Phys*. I 4, 187a36–b1: …ἐξ ὄντων μὲν καὶ ἐνυπαρχόντων γίγνεσθαι, διὰ μικρότητα δὲ τῶν ὄγκων ἐξ ἀναισθήτων ἡμῖν. διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, κτλ.). Впрочем, ясно, что усматривать физический смысл в диалектическом упражнении совсем необязательно, поэтому мы предпочли более отвлеченный и формальный перевод «набор», имея в виду «<некий> набор <каких угодно элементов>».

94 164d7: πολλοὶ ὄγκοι ἔσονται, εἷς ἕκαστος φαινόμενος, ὢν δὲ οὔ — В *Теэтете* Платон рассуждал о том, что болезнь и помешательство изобличают неистинность чувств и тогда ясно, что кажущегося в действительности нет (158a2–3: πολλοῦ δεῖ τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι, ἀλλὰ πᾶν τοὐναντίον οὐδὲν ὧν φαίνεται εἶναι). Но едва ли подоплека и данного рассуждения Парменида связана с критикой Протагора; точно так же, как отмечалось выше, нет никакой необходимости предполагать здесь некий квазифизический фон.

<Мнимые чет — нечет> 164e2–3

— И кажется, что какие-то среди них — четные, а другие — нечетные, хотя это и неправда в силу отсутствия одного.

— Да, это неправда.

<Мнимые малое, многое и великое> 164e3–165a2

— При этом будет казаться, утверждаем мы, будто среди них есть мельчайший, но он оказывается многим и большим по отношению к каждому из тех многих, которые представляются малыми. 165a

— А как же иначе?

<Видимость равенства, начала, конца, середины, предела> 165a1–c6

— А также будет казаться, что каждый набор равен этим многочисленным малым наборам, потому что он не может совершить кажущийся переход из большего в меньшее, пока не покажется, что он перешел в промежуточное состояние между ними, каковым состоянием и должна быть видимость равенства.

— Похоже на то.

— Но тогда покажется, будто он имеет некий предел по отношению к другим наборам, но при этом любой набор сам по себе не будет иметь ни начала, ни предела, ни середины.

— Но как это возможно?

— Дело в том, что если мысленно представить любой набор как некое данное сущее, то до его начала всякий раз представляется другое начало, а после его конца всегда будет оставаться другой 165b
конец, а посредине — нечто более среднее, чем середина, и более мелкое, поскольку ничто из этого нельзя воспринять как нечто одно, если одного нет.

— Совершенно верно.

— Поэтому всякое сущее, постоянно дробясь, будет, я думаю, неизбежно рассеиваться, если попытаться мысленно схватить его, поскольку без одного оно всякий раз будет восприниматься как <некий неопределенный> набор.

— Именно так.

— В таком случае, когда смотришь издалека и видишь не- 165c
отчетливо, это должно казаться одним; а когда смотришь с близкого расстояния и различаешь[95] четко, каждое одно кажется бесконечным по множеству, если оно лишено одного в силу того, что его нет.

---

[95] 165c2: νοοῦντι — νοῶ percipio (Ast); νοεῖν syn. κρίνειν (Bonitz).

— Это совершенно неизбежно.

— И в таком случае каждое из всего другого должно казаться и беспредельным, и имеющим предел, и одним, и многим, — поскольку нет одного, а есть все другое, нежели одно.

— Да, должно.

165c6–d4 **<Мнимые сходство — несходство>**

— Не будет ли также казаться, что оно обладает и не обладает сходством?

— Как это возможно?

— Например, когда некие предметы все вместе изображены в определенной перспективе, поскольку издалека они кажутся чем-то одним, кажется, что им свойственны тождественность и сходство.

165d — Именно так.

— Но когда подойдешь, они кажутся чем-то множественным и отличаемым и в силу этого призрака иного оказываются совершенно иными и несходными сами с собой[96].

— Да, это так.

— Таким же точно образом и наборы, о которых шла речь, по необходимости кажутся и сходными и несходными сами с собой и друг с другом.

— Да, конечно.

165d4–e1 **<Мнимые тождество — различие и прочие свойства>**

— Но тогда они будут и тождественными и иными одни по отношению к другим, и соприкасающимися и отдельными друг от друга, и движущимися всеми видами движений и совершенно неподвижными, и возникающими и уничтожающимися, и ни тем ни другим, и вообще всем такого рода, какой нам теперь нетрудно
165e описать, если при отсутствии одного есть многое.

— Совершенно верно.

---

[96] 165d1–2: τῷ τοῦ ἑτέρου φαντάσματι ἑτεροῖα καὶ ἀνόμοια ἑαυτοῖς — Ср. выше, 161a7–8 и 165d1–2.

<II.4. ВСЕ ДРУГОЕ ЕСТЬ> 165e2–166c6

<Переход к завершению рассуждения> 165e2–3

— Тогда давай-ка еще раз вернемся к началу и снова скажем, что должно быть, когда одного нет, а все другое, чем одно, есть.

— Согласен, давай скажем.

<Отсутствие одного — многого> 165e4–166a4

— В этом случае все другое не будет одним.

— Потому что это невозможно.

— Но также и многим оно не будет. В самом деле, в том, что есть многое, должно быть и одно, потому что, если ни одно из многого не есть одно, все в целом также не будет чем-то, так что, в частности, не сможет быть и многим.

— Это верно.

— И если во всем другом нет одного, все другое не есть ни многое, ни одно.

— Действительно, так.

— По крайней мере, оно не кажется ни одним, ни многим. 166a

— Почему именно?

— Потому что все другое никоим образом и ни в каком смысле не будет иметь ничего общего ни с чем из того, чего нет; но и ничто из того, чего нет, не свойственно чему-то из всего другого, потому что никакой своей частью оно не участвует в том, чего нет.

— Это правда.

<Отсутствие мнения и представления> 166a4–b3

— Значит, у всего другого нет ни мнения о том, чего нет, ни даже какого-нибудь его призрака, и то, чего нет, никаким образом и ни в каком смысле не может представиться во всем другом [97].

---

97 166a4–5: Οὐδ’ ἄρα δόξα τοῦ μὴ ὄντος παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐστὶν οὐδέ τι φάντασμα — Невозможность представить небытие хотя бы иллюзорно обсуждается и в *Софисте*: «…каким образом утверждающий, что вполне возможно говорить или думать ложное, высказав это, не впадает в противоречие, постигнуть… во всех отношениях трудно» (*Soph*. 237a1: Ὄντως… ἐσμὲν ἐν παντάπασι χαλεπῇ σκέψει. τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας ἀεὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ καὶ νῦν. ὅπως γὰρ εἰπόντα χρὴ ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι, καὶ

— Действительно, не может.

— Значит, если нет одного, ничто из всего другого[98] не может
166b представиться ни одним, ни многим, потому что без одного нельзя представить многое.

— В самом деле, нельзя.

— Значит, если одного нет, нет и всего другого, и его нельзя представить ни одним, ни многим.

— Похоже, нельзя.

166b3–c1 **<Отсутствие представления о сходном — несходном, тождественном — ином, смежном — раздельном>**

— А также сходным и несходным.

— Конечно, нельзя.

— И тождественным и иным, и смежным и отдельным, а также всем прочим, о чем мы рассуждали выше как о кажущемся, также и ничем из этого не может быть или казаться все другое, если нет одного.

— Это правда.

166b7–c2 **<Отсутствие чего бы то ни было>**

166c — Следовательно, если бы мы сказали, что при отсутствии одного также нет и вообще ничего[99], то сказали бы правильно?

— Совершенно правильно.

τοῦτο φθεγξάμενον ἐναντιολογίᾳ μὴ υνέχεσθαι, παντάπασιν… Θεαίτητε, χαλεπόν). Это еще один пассаж, который позволяет предполагать, что сводка положений *Парменида* именно как таковая использовалась в *Софисте*.

[98] 166a7–b1: οὐδὲ δοξάζεταί τι τῶν ἄλλων — Damasc. принимает Burnet, Diès, Morescini и др.; ὑπὸ τῶν ἄλλων mss.; ἐπὶ τῶν ἄλλων con. Schleiermacher.

[99] 166c1 ἓν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν — Ср. выше, 160b4–c1, где Парменид указывал, что из предпосылки «если одного нет» не следует, что «ни одного нет», подчеркивая при этом, что говорит «о полной противоположности двух положений “если ни одного нет” и “если одного нет”». Ясно, что выше шло рассмотрение противоположности «чего-то одного» и «любого другого», а сейчас Парменид противопоставляет «любое одно» и «ничто другое»: из положения «если нет <чего-то> одного» не следует, будто «нет ничего другого», а из положения «если нет <никакого> одного» вытекает «нет ничего другого». Софистическая игра на многозначности одного проводится Платоном последовательно и достаточно полно на протяжении всего рассуждения Парменида. Аристотель в этом случае предпочитал, как в *Категориях* (глава 11), указывать, какие противоположности необходимо
166c3–6 вытекают одна из другой (из того, что Сократ здоров, обязательно

<Общее заключение>

— Тогда скажем это, а также и то, что, судя по всему, и в том случае, если одно есть, и в том, если его нет, как оно само, так и все другое — и по отношению к самим себе, и по отношению друг к другу — и есть и не есть совершенно все и таковым и кажется и не кажется.

— Истиннейшая правда[100].

следует, что Сократ не болен), а какие нет (если все здоровы, нельзя сделать вывод, что все больны или кто-то болен, хотя здоровье противоположно болезни); или, как в *Герменевтике* (главы 6–7, etc.), рассматривает противоположные и противоречащие высказывания ради уяснения их видов, а не ради некой диалектической игры.

100 Ἀληθέστατα. — Так Платон завершил «полноценное упражнение», без которого невозможно «подобающим образом рассматривать действительность» (ср. 136c4–5: ...τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές).

Приложение

Главные формальные, методические и содержательные тенденции платоновского творчества[1]

Как и всякая другая европейская наука, европейская классическая филология, предлагая некое историко-философское построение, не претендуют на истину в последней инстанции (что вообще не свойственно науке как таковой), а дает некий рассудочный набросок, охватывающий известный исходный материал и позволяющий привлекать в качестве релевантного новый материал для его рассмотрения с помощью данной модели. Модель, предлагаемая ниже, позволяет рассматривать как некое осмысленное целое значительную часть Платоновского корпуса (*CP*); ее исходные установки таковы[2].

---

1 Ср.: Шичалин Ю. А. Платон и Corpus Platonicum: константы новой парадигмы // Вопросы философии. 2015. Vol. 8. С. 112–123. Shichalin Yu. A. On the new approach to the chronology of the Corpus Platonicum // Hermathena, A Trinity College Dublin Review. No. 189. Dublin, 2013. P. 15–32.

2 Я не вижу необходимости излагать неоднократно излагавшуюся историю изучения Платона в Новое время (см. хотя бы: Tigerstedt E. N. Interpreting Plato. Stockholm, 1977; Chr. Rowe, Interpreting Plato in: A companion to Plato edited by Hugh H. Benson, Blackwell companions to philosophy, 2006. P. 13–24). Отправной точкой для моих размышлений о корректном подходе к CP в свое время послужили две работы, которые я и по сей день высоко ценю. Хольгер Теслефф сформулировал несколько тезисов, которые я начал проверять и в результате принял следующие: короткие диалоги CP не суть ранние, самый ранний продукт пла-

1) часть текстов *CP* — речи, диалоги и письма — написана самим Платоном и опубликована[3] им как до создания Академии, так и в Академии;

2) часть текстов *CP* — школьные диалоги — написана и опубликована членами Академии при жизни Платона;

3) и те и другие тексты в *CP* могут быть результатом переработки и редактирования и тем самым могут содержать разновременные пласты: вре-

---

тоновского творчества в *CP* — *Апология* (Studies in Platonic Chronology. Helsinki, 1982 (Commentationes Humanarum Litterarum 70), p. 98: «...the short dialogues are not early»; p. 101: «...what remains to us of Plato's earliest output is the Apology...»). Эти тезисы (вместе с положением о ревизии ряда диалогов) важны для понимания начала платоновского творчества и ряда более поздних диалогов как самого Платона, так и не принадлежащих ему. Важнейшую роль для моего подхода к позднему Платону сыграла статья Aristoteles Ингемара Дюринга для Suppl. XI PWRE, прежде всего его тезис об очень ранней активности Аристотеля в Академии. На обоих я опираюсь в моем издании *Федра* 1989 года, где, в частности, привожу сводную таблицу текстов Платона и Аристотеля, в основе которой — Теслефф и Дюринг. Я не знаю других фундаментальных работ по Платону и Аристотелю, которые превосходили бы названные по глубине понимания реальных проблем, возникающих в связи с интерпретацией двух важнейших корпусов философских текстов античности: бесконечные Companions и конференции по Платону только подтверждают это отсутствие принципиально новых подходов; в целом предложенные Теслеффом и Дюрингом модели (Платон ничего не публиковал до *Апологии*, ряд дошедших текстов Аристотеля восходят к 360-м годам) до сих пор остаются наиболее перспективными для разработки, хотя работа с этими моделями может приводить к частным результатам, отличным от результатов Теслеффа и Дюринга. Что же касается методики исследования, то при разработке предлагаемого подхода к *CP* я прежде всего опираюсь на институциональный подход, предложенный мною в работе 2000 года *История античного платонизма* (с. 126–149 — раздел, посвященный Платону): это обеспечивает корректное использование прочих частных методик и дает понятный фон при проверке получаемых результатов.

3 «Публикация» в понимании этого времени — это прежде всего «исполнение», то есть прочтение некоего текста перед публикой (эпидиктические речи именно для этого и предназначены), а уже затем — подготовка некоего записанного текста, который хранится как таковой для памяти или для сообщения тем, кто не присутствовал во время выступления, о чем так выразительно писал цитируемый Платоном в *Федре* (275d4 sqq.) Алкидамант (фрг. 15.31–32 Radermacher). О том и о другом дает представление и сам Платон, изобразивший в *Федре* «публикацию» текста Лисия, в *Пармениде* — очередную «публикацию» текста Зенона (при том, что записи его сочинения уже имели хождение); в *Теэтете* — постепенное составление текста диалога и хранение уже завершенной записи, которая может «публиковаться» по просьбе знающих о ней заинтересованных лиц. Поэтому мы вправе предположить «публикацию» речи из *Менексена* в качестве отклика на современные события и «публикацию» первых двух речей из *Федра* и каких-то речей из *Пира* в качестве пародийного отклика на некие тексты или выступления, например, Антисфена, Исократа или Эсхина.

мя их создания могло быть продолжительным, тексты могли публиковаться частями;

4) тексты, входящие в *СР*, созданы в разных жанрах: речь; рамочный диалог: пересказанный а) Сократом или б) кем-то из круга Сократа; диалог в прямой драматической форме; толкование поэтического текста; письмо; определения;

5) можно выделить периоды, преимущественно связанные с тем или иным жанром, и тем самым говорить о жанровой эволюции творчества Платона и Академии.

Приведу краткое разъяснение всех пяти пунктов.

1) Группу диалогов, которые я считаю принадлежащими Платону, объединяют прежде всего высокие литературные достоинства, благородство интонации, независимость в постановке вопроса и обрисовке характеров; не утверждая, что это окончательный список, и признавая, что Платон мог так или иначе участвовать в создании ряда диалогов, написанных членами Академии, я во всяком случае считаю Платона автором *Апологии*, речи из *Менексена*; диалогов *Горгия*, *Протагора*, *Федра*, *Пира*, *Федона*, *Хармида*, *Лисида*, *Евтидема*, *Государства*, *Менона*, *Кратила*, *Тимея*, *Крития*, *Теэтета*, *Парменида*, *Софиста*, *Политика*, *Филеба*, *Законов*; я признаю *Государство* с *Тимеем* и *Законы* главными произведениями Платона, носящими ярко выраженный догматический характер: Платон писал их в течение долгого времени и именно здесь в систематической форме изложил свои основные воззрения, а на их фоне создавал прочие диалоги, которые так или иначе отражают его непосредственное участие в современной литературной жизни и во внутришкольных и межшкольных дискуссиях первой половины — середины IV века.

2) Из текстов, написанных и опубликованных членами Академии при жизни Платона (и в некоторых случаях, возможно, при его участии), назову *Лахета*, *Феага*, *Алкивиада I*, *Евтифрона*, *Критона*, *Миноса*, *Сизифа*, *Демодока*, *Гиппия Меньшего*, *Иона*, *Гиппия Большего*, *Гиппарх*а, *Клитофонта*, *Эриксия*, *Соперников*, *О справедливости*, *О добродетели*.

3) Два наиболее ярких примера переработанных и дополненных диалогов — *Горгий* и *Федр* (но не *Государство* — несмотря на весьма длительную и сложную историю его создания), ср. также переработанные и дополненные диалоги *Менексен*, *Пир*, *Федон*, *Парменид*, *Теэтет*.

4) Речи: судебная речь *Апология Сократа*, политическая речь из *Менексена*, три эпидиктические речи из *Федра*, две эпидиктические речи в *Протагоре* («миф» и толкование поэтического текста), семь эпидиктических речей *Пира* (шесть энкомиев Эроту и один Сократу);

рамочные диалоги, пересказанные самим Сократом: *Протагор*, *Хармид*, *Лисид*, *Евтидем*, *Государство* (диалоги Платона); *Эриксий*, *Соперники* (школьные диалоги);

рамочные диалоги Платона, пересказанные кем-то из круга Сократа: *Пир*, *Федон*, *Парменид*; рамочный *Теэтет*, в котором диалог, пересказанный Сократом, передается в прямой драматической форме (что специально оговаривается);

диалоги в прямой драматической форме: *Менон*, *Кратил*, вторая часть *Парменида*, *Софист*, *Политик*, *Филеб*, *Законы*, все школьные диалоги (за исключением уже названных *Эриксия* и *Соперников*).

5) речи — преимущественно конец 90-х — конец 80-х;

рамочные диалоги — преимущественно вторая половина 80-х (появление Академии) — середина 60-х (публикация *Государства*, первая часть *Парменида*);

диалоги в прямой драматической форме — с конца 70-х (после *Евтидема*).

На мой взгляд, эта модель — исторически вероятная реконструкция; но проверку модели может проводить и тот, для кого предложенное обоснование не представляется исторически убедительным; при желании модель можно считать априорной и проверять ее как таковую: даже это будет во всяком случае продуктивней некритического следования принятым сегодня схемам.

Картина платоновского творчества, восстанавливаемая на основе данной модели и дающая указание на его основные формальные, методические и содержательные тенденции, такова.

1. Отказавшись от политической деятельности при возглавляемом его родственниками Критием и Хармидом олигархическом режиме, Платон в 390-е годы излагает свои взгляды в некоем политическом клубе (гетерии[4]), который, вероятно, был связан с пифагорейскими кругами (хотя Платон никогда не отождествлял себя с пифагорейцами)[5]. Благодаря этому политические установки Платона становятся известны в Афинах, в том числе Поликрату, Исократу, Аристофану. После улучшения политической ситуации в Афинах в 393 году Платон — в ответ на вызовы Поликрата, Исократа и Аристофана — пишет *Апологию*, которая и стала первым опубликованным текстом из входящих в *СР*. Поликрат написал *Обвинение Сократа*, где вывел Сократа учителем дяди Платона Крития и Алкивиада; Исократ, скорее симпатизировавший Платону, написал *Бузирис*, которой представляет собой урок Поликрату и пародию на проект государственного устройства Платона; на этот же проект Аристофан намекал в *Экклесиазусах*. Платон усматривает в памфлете Поликрата политическую провокацию, что подтверждается намеками Исократа и Аристофана.

2. Если исключить анекдоты о Платоне, читающем свои диалоги Сократу, у нас нет никаких оснований предполагать, что Платон в 90–80-е годы писал

---

[4] Это нашло отражение в рамках *Горгия*, *Протагора* и *Государства*, а также *Пира*, где беседы о политике и литературные упражнения ведутся в частном доме.

[5] Это отражено в *Апологии*, где Сократ — избранник Аполлона, проповедующий бессмертие души, и в *Федоне*, где беседу о бессмертии души Сократ ведет с пифагорейцами Симмием и Кебетом.

те школярские большей частью апоретические диалоги, которые ему обычно приписывают в качестве «ранних». Но у нас есть все основания признать, что до конца 80-х Платон публикует преимущественно речи: помимо *Апологии* (судебной речи) вероятна публикация политической речи из *Менексена*, первых двух из трех эпидиктических речей из *Федра*, некоторых из семи эпидиктических речей, вошедших в *Пир* (ср. также речи в *Протагоре*). В эпидиктических речах перед нами раскрывается Платон-литератор, увлеченный литературным соперничеством с софистами (в частности, с Эсхином, Антисфеном, Исократом), но не оставляющий политической проблематики (помимо *Менексена* сравни эпидиктическую речь-«миф» из *Протагора*).

3. Начав работать в жанре диалога с участием Сократа (жанр, который уже использовался, например, Эсхином), Платон пишет фрагменты *Горгия* (беседа с Калликлом — продолжение политических тем *Апологии* и речи *Менексена*) и *Федра* (первый вариант которого включал парадоксальные речи — отклик на эпидиктическое красноречие софистов и, возможно, некий диалог с Федром об Исократе и Лисии); однако, не владея новой для него формой, Платон не завершает их и, вероятнее всего, публикует только первые две речи из *Федра*; оба диалога, *Горгий* и *Федр*, несколько раз перерабатываются и в окончательном виде публикуются значительно позднее (едва ли ранее второй половины 60-х); очевидные следы переработки носят и более поздние диалоги, в частности *Теэтет* и *Парменид*.

4. Со второй половины 80-х Платон регулярно собирает единомышленников в специально приобретенном для этого доме и начинает писать *Государство* как диалог, пересказанный самим Сократом. Первая книга *Государства* фактически разрабатывает тему беседы Сократа с Калликлом из *Горгия* (позднее опубликованный вариант *Горгия* уже учитывает *Государство* и другие опубликованные диалоги).

5. Первый опубликованный Платоном рамочный диалог, пересказанный самим Сократом, — *Протагор*: весьма вероятно, что его появление было связано с началом регламентации школьной жизни в кружке Платона; здесь же впервые появляется влюбленный Сократ (реакция Платона-литератора на тексты Поликрата, Эсхина, Антисфена)[6]; освоившись с новой формой, Платон объединяет уже опубликованные энкомии Эроту и, дописав рассуждение Сократа и эпизод с Алкивиадом, который произносит энкомий Сократу[7], создает *Пир*, рамочный диалог, пересказанный почитателем Сократа.

---

6 Ср. реплику Сократа в *Горгии* 481d3; образ влюбленного Сократа объединяет пересказанные диалоги, написанные на фоне *Государства*, но отсутствует в самом *Государстве*, догматическом диалоге, не допускающем светской легкости прочих пересказанных диалогов (за исключением *Федона* — трагической пары к *Пиру*).

7 Эпизод с Алкивиадом — прямой отклик на *Алкивиада* Эсхина, который стал эксплуатировать платоновский образ Сократа из *Апологии*, который ничего не знает и никого не учит.

7. О начале регулярных обсуждений проблематики *Государства* в кружке Платона свидетельствуют пересказанные почитателями Сократа диалоги *Пир* с его концепцией философии, возводящей от здешнего мира к горнему, и *Федон*, подтверждающий образ пифагорейски ангажированного Сократа, намеченный в *Апологии*: содержательная часть обсуждения вопроса о бессмертии ведется с пифагорейцами Симмием и Кебетом; основой и условием возможности правильного рассуждения оказывается непосредственное созерцание истины душой до ее рождения в теле и воспоминание об этом во время ее жизни в данном теле; беседа Сократа завершается его рассказом о посмертной судьбе душ. Пифагорейская проблематика развивается в *Государстве* (где единственный раз упоминается Пифагор и его школа): в частности, основу образовательной программы стражей-философов составляет «пифагорейский квадривиум», а учение о душепереселении представлено в завершающем диалог видении Эра. Явная пифагорейская ангажированность Платона (и его Сократа) не делает его прямым адептом пифагорейской школы.

8. Тогда же — по ходу написания и обсуждения *Государства* — возникает необходимость сформулировать некий рассудочный метод, позволяющий в ходе дружеского (в противоположность софистической технике споров) обсуждения встающих вопросов разрабатывть необходимые понятия и давать им определения. В *Государстве* появляется само слово «диалектика»[8]: так Платон назвал науку бесед, которая позволяет способному ученику под руководством знающего учителя возвыситься над вероятностным характером математических дисциплин и подняться к бытию как таковому.

9. Диалоги *Хармид* и *Лисид* свидетельствуют о диспутах в кружке Платона, в ходе которых Платон показывает неудовлетворительность уже существующих или предлагаемых в ходе обсуждения определений тех понятий, которые вполне догматически излагаются в *Государстве* несмотря на диалогическую форму. Действие диалогов, написанных на фоне Государства, переносится из частного дома в общественный гимнасий (палестру).

10. Диалог *Евтидем* свидетельствует о том, что кружок Платона все больше осознает себя школой среди других школ (софистических) и оказывается под их влиянием, в силу чего Платону приходится уделять все большее внимание технике споров современных софистов, в частности мегариков.

11. О внимании к мегарикам свидетельствует диалог *Теэтет* (позднее подвергшийся переделке), где беседа Сократа с Теэтетом передается в записи Эвклида Мегарского, стоящего во главе т. н. Мегарской школы, вероятно, до начала 360-х; *Теэтет* примечателен также тем, что Платон указы-

---

[8] *Resp.* 534e 4: ἡ διαλεκτικὴ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, κτλ.; 536d5–6: Τὰ... τοίνυν λογισμῶν τε καὶ γεωμετριῶν καὶ πάσης τῆς προπαιδείας, ἣν τῆς διαλεκτικῆς δεῖ προπαιδευθῆναι, κτλ.; ср. 532b5: ...διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς; 533c7: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος.

вает здесь на переход к диалогам в прямой драматической форме, первые образцы которых — диалоги *Кратил* и *Менон*. *Тэтет*, *Кратил* и *Менон* имеют общую топику, причем эта общность носит не формальный, а существенный характер: Протагор и его учение, поднятое на щит мегариками; в связи с этим встают проблемы единого и многого, движения и покоя, которые непосредственно связаны с проблемой знания и возможности давать имя и опредение, что и стало основной темой всех трех диалогов.

12. Вероятнее всего, именно в период между *Евтидемом* и *Меноном* (то есть в конце 70-х — начале 60-х) участники платоновского кружка начинают писать школьные диалоги как рамочные, так и в прямой драматической форме.

Таков первый этап литературной деятельности Платона, который делится на два периода: до начала занятий в т. н. Платоновской академии (конец 90-х — конец 80-х), когда Платон пишет преимущественно речи, а публикует исключительно речи; и первый Академический период (конец 80-х — 366 год), когда Платон пишет преимущественно рамочные диалоги, пересказанные самим Сократом или кем-то из его почитателей. Главные результаты этого периода таковы.

Платон, представитель аристократического семейства, в течение многих поколений связанного с политикой, с юности размышлял о государственных делах и законодательстве[9]. Наиболее близкий для себя образ политической и в то же время религиозной, научной и педагогической деятельности Платон находит у пифагорейцев. Платон при этом отличался необыкновенным литературным дарованием. Поэтому, будучи лишен возможности активно заниматься делами государства и осознав свои литературные возможности, Платон с конца 390-х начинает публиковать свои тексты и очевидным образом достигает литературного успеха во всех видах речей — наиболее популярном и развитом жанре того времени. К середине 380-х Платон также овладевает жанром пересказанного диалога с участием Сократа, который разрабатывался, в частности, софистами Эсхином и Антисфеном. Именно эта форма оказывается наиболее перспективной для изложения взглядов Платона на государство, что и приводит к созданию *Государства*, рамочного диалога, пересказанного самим Сократом, где Платон определенно (без экивоков, недоговоренностей и двусмысленности, то есть вполне догматически) излагает свои социально-политические и педагогические взгляды (поскольку педагогика и есть для Платона истинная политика); помимо этого Платон в *Государстве* заявляет о необходимости рассмотрения государства в контексте упорядоченного мира в целом и при этом декларирует необходимость некоего научного метода, который превосходил бы своей точно-

---

9 Plat. *Epist*. VII 324b8–d6; ср. диалоги, названные именами его родственников (*Хармид*, *Критий*), и замечательный рассказ о предке Солоне, поэте и законодателе (в *Тимее*).

стью необходимые для воспитания стражей и философов математические науки и позволял бы достичь истины как таковой; отсутствие такого метода у представителей прочих школ демонстрируется в пересказанных диалогах, которые Платон в интересах складывающейся школы пишет на фоне *Государства*: с точки зрения методической *Хармид* и *Лисид* преимущественно заняты проблемой определения тех понятий, которые догматически установлены в *Государстве* (здравомыслие и дружба), а *Евтидем* — эристикой.

Евтидем отражает новый этап развития Платоновской школы. Начиная с конца 70-х кружок единомышленников и почитателей Платона все больше осознает себя школой среди прочих школ, в связи с чем начинает систематически рассматривать и критиковать содержательные утверждения и методы других школ (прежде всего мегариков), причем члены кружка делают это в диалогах, имитирующих литературную форму диалогов Платона, но также и прочих софистов и эристиков, писавших диалоги. Между тем Платон все больше интересуется математикой (*Теэтет*, *Менон*) и продолжает питать иллюзии относительно столь счастливо описанной им в *Государстве* диалектики, которая опирается на некое непосредственное усмотрение идей и дает возможность подойти к ним с помощью некоего правильного рассуждения. Как вести это неспешное дружественное рассуждение, Платон не объясняет, но — на ремесленный манер — дает великолепные образцы такого рода рассуждений (например, *Государство*); основным методом его построений остается отыскание умопостигаемых образцов для чувственных подобий, а в связи с этим — аналогия, иной раз принимающая квазиматематические формы.

С точки зрения содержательной первый этап представляет собой последовательное раскрытие понятия справедливости, которая равно спасительна как для бессмертной человеческой души (с ее вожделеющей, пылкой и разумной частями), так и для ее отображения в мире человеческого общежития — для государства (с его производителями материальных благ, воинами и философами). В то же время душа — скрепа между двумя мирами, чувственным и умопостигаемым; как сама душа, так и справедливое государственное устройство укоренены в мировом целом, чувственная часть которого относится к умопостигаемой как подобие к образцу; поэтому, глядя на чувственный мир с его царем — Солнцем, которое позволяет этому миру быть чувственно воспринимаемым, мы можем составить некое представление о царе умопостигаемого мира — Благе, находящемся «по ту сторону бытия», которое позволяет тому миру быть умопостигаемым.

Второй этап платоновского творчества (366–347) также распадается на два периода:

• между второй и третьей сицилийскими поездками Платон завершает предполагавшийся *Государством* догматический диалог *Тимей*, а также пишет диалоги *Теэтет* и *Парменид*, которые отражают внутриакадемические

и межшкольные дискуссии, провоцирующие также появление школьных диалогов, написанных другими членами Академии (например, *Лахет*, *Гиппий Больший*, *Ион*, *Гиппий Меньший*, etc.); в это же время появляются диалоги, свидетельствующие о начале работы над *Законами* (*Алкивиад I*, *Евтифрон*, *Критон*, *Минос*);

• после третьей сицилийской поездки Платон публикует диалоги *Софист* и *Политик* (где демонстрирует метод определения понятий — диэрезу), а также *Филеб* (где диэрезы уже нет); все три отражают внутришкольную полемику, связанную прежде всего с пониманием и определением бытия и небытия и перехода от единства исходного начала ко множеству видимого мира; помимо этого в *Политике* очевидны новые установки при рассмотрении мироздания, в котором усматривается злое начало; в течение всего этого периода Платон прежде всего работает над *Законами*, в которых уже прямо проводится представление о злой душе мира (тогда как основным выводом *Государства* и *Тимея* было представление о Благе и благом демиурге).

Период после второй сицилийской поездки отмечен невероятной интенсификацией школьной жизни в Академии, приобретшей новые черты с появлением там Аристотеля: школа занята научным рассмотрением софистических и диалектических методов рассуждения (в связи с чем Аристотель пишет учебник диалектики *Топику* и *Софистические опровержения*), разработкой научного метода (*Аналитики*), а также науками как таковыми (физикой, этикой, риторикой), для которых разрабатывается сответствующая «историографическая база»; тогда как Платон, не сумев создать верифицируемый метод построения определений и рассуждений, оставляет эту проблематику, хотя и продолжает решать задачи описания умопостигаемого и чувственно воспринимаемого мира в виде неспешных и обстоятельных дружеских бесед (то есть по правилам своей диалектики), и преимущественно занимается историей законодательства, самими законами и связанной с этим моралистикой, критикой «натурфилософии» и атеизма.

Указатель имен собственнных[10]

Адимант, сын Аристона, из дема Коллит (Ἀδείμαντος Ἀρίστωνος Κολλυτεύς), ок. 432 — после 382. Родной брат Платона, присутствует на защите Сократа (Plat. *Apol.* 34a), участвует в диалогах *Государство* (вместе с Главконом — один из главных собеседников Сократа, задавший в начале II книги тему и характер беседы) и *Парменид*. Отличился в сражении под Мегарой (возможно, в 409), за что был удостоен хвалебной песни (*Resp.* 368a); единственный наследник, названный в завещании Платона (D.L. 3.41–43), — это мальчик Адимант (παῖς в 368 г.), предположительно внук нашего Адиманта. Поскольку Адимант еще жив в драматическом сюжете *Парменида*, очень ненадежно датируемом ок. 382 г., его кончина случилась позже этого времени.

Антифонт, сын Пирилампа, из Афин (Ἀντιφῶν Πυριλάμπους), до 422 — после 382. Сводный (по матери) брат Платона. Участник диалога *Парменид* (126a–c), где Платон говорит о его интересе к философии в юности и общении с Пифодором, благодаря чему Антифонт запомнил давнюю беседу Парменида. Ко времени драматической рамки диалога в конце 380-х гг. Антифонт поселился в деме Мелита на западе Афин и, как и его дед, занимался лошадьми.

Аристотель, сын Тимократа, из дема Тора (Ἀριστοτέλης Τιμοκράτους Θοραιεύς), ок. 465 г. — после 403 г. Афинский политик, находившийся перед олигархическим переворотом в изгнании (Xen. *Hell.* 2.2.18), затем — один из Тридцати тиранов (*ibid.* 2.3.2); вероятно, входил в число знакомых Платона, приглашавших его принять участие в олигархическом режиме в Афинах в 404–403 (*Epist.* VII 324b–d). Участник второй части диалога *Парменид*.

---

[10] При составлении указателя использовался просопографический компендий Д. Нейлз (Nails D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics.* Indianapolis and Cambridge, Hackett Publishing, 2002).

Главкон, сын Аристона и Периктионы, из дема Коллит (Γλαύκων Ἀρίστωνος Κολλυτεύς), до 429 — после 382. Родной брат Платона, участник диалогов *Государство* (ср. Адимант), *Пир*.

Зенон Элейский, сын Телевтагора (Ζήνων Τελευταγόρου Ελεάτης, имя отца Зенона «по природе» указывает со ссылкой на Аполлодора Диоген — 9.25), ученик Парменида. Диоген говорит, что Зенон был в расцвете сил в 464–460 гг. (79-*я Олимпиада*); согласно Платону, в 450 г. (примерная дата действия диалога *Парменид*) Зенон был высоким красивым человеком около сорока лет (*Parm.* 127b). Упоминается в *Федре* как «Элейский Паламед» (*Phaedr.* 261d), в *Софисте* идет речь о круге Парменида и Зенона, к которому принадлежит Элейский гость (*Soph.* 216a). Автор знаменитых «апорий Зенона»; Аристотель цитирует Зенона во многих дошедших текстах и в недошедшем *Софисте* говорит, что он изобрел диалектику (Diog. L. 8.57). Тот же *Диоген* (9.26–27) рассказывает о героической смерти Зенона, проявившего исключительное мужество перед лицом некоего тирана.

Кефал из Клазомен (Κέφαλος Κλαζομένιος), 430-е — ок. 382 — ближе не известный участник диалога *Парменид*, представленный здесь как друг братьев Платона Адиманта и Главкона в 380-е гг. (*Parm.* 126a–127a, 136d–e).

Парменид Элейский, сын Пирета (Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης), если считать, что 65-летний Парменид действительно был ок. 450 в Афинах, то его рождение — ок. 515; по Диогену (9.23.6), расцвет жизни Парменида приходится на 69-ю Олимпиаду (504–500), так что, по этой версии, в 450 ему было бы под 90; год смерти неизвестен. Ученик пифагорейца Аминия, автор знаменитой поэмы *О природе*, законодатель Элеи (по свидетельству Спевсиппа — Diog. L. 9.23.12). Платон приводит цитату из Парменида в *Пире*, о его встрече с Сократом, изображенной в *Пармениде*, вспоминает в *Теэтете* и *Софисте* (соответствующие тексты рассмотрены во Введении, 1.1–3).

Пирилампп Афинский, сын Антифонта (Πυριλάμπης Ἀντιφῶντος), после 480 — до 413. Был женат вторым браком на Периктионе, был опекуном ее детей, в том числе Платона; сыном Пирилампа и Периктионы был Антифонт. Пирилампп был другом Перикла, многократно бывал при Персидском дворе (*Charm.* 158a: «Никто на земле не слывет более красивым и статным мужем, чем... Пирилампп, многократно ездивший к Великому царю и другим правителям»).

Пифодор Афинский, сын Исолоха (Πυθόδωρος Ἰσολόχου) — друг и, возможно, ученик Зенона (в *Алкивиаде* 119a идет речь о том, что Пифодор стал мудрее благодаря общению с Зеноном). Владелец дома в Керамике. Военачальник, возглавлявший афинский флот у Сицилии в 426/5 г., Пифодор предпринял неудачную попытку вновь захватить форт в Локрах и по возвращении в Афины был изгнан.

Сократ из Алопеки, сын Софрониска (Σωκράτης Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν) и Фенареты, 469–399. Литературный персонаж комедиографов (уже в 420-е

годы — Каллия, Амипсия, Аристофана), софистов (Поликрата, Антисфена, Эсхина и других), ведущий беседу или участник большинства диалогов Платона, ряда произведений Ксенофонта. Жена Сократа Ксантиппа и все три сына присутствуют в *Федоне* (60a, 116a–b), где основные собеседники Сократа — фиванские пифагорейцы Симмий и Кебет. В *Пармениде* Платон создает образ юного Сократа; в *Государстве* и диалогах времен его написания (*Пир*, *Хармид*, *Лисид*, *Евтидем*) зрелый Сократ хорош с аристократами, в частности, с родственниками Платона; о вызове в суд по обвинению Мелета речь идет в *Тээтете* и пс.-Платоновых *Евтифроне* и *Алкивиаде* I; судебный процесс и последние дни Сократа изображены в *Апологии*, в пс.-Платоновом *Критоне* и в *Федоне*, где Платон оговаривает, что из-за болезни не был с Сократом в день его казни (*Phaed.* 59b10: Πλάτων... ἠσθένει). В VII *Письме* (324e–325a) Платон называет «дорогого ему» Сократа «справедливейшим из живших тогда людей». Но, разумеется, Платон нигде не ставит перед собой задачи дать в диалогах «биографию» Сократа и, сделав его своим центральным персонажем, нигде не дает оснований для предположения, будто сам он был учеником и последователем «исторического» Сократа.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ,
цитированной во Введении и комментариях

Критические издания Парменида

Parmenides, ed. J. Burnet // Platonis *opera*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901, repr. 1967.

Parménide, texte établi et trad. par A. Diès. // Platon, *Œuvres complètes*. Tome VIII, 1[re] partie. Paris: Les Belles Lettres, 1923, 2011[8].

Platonis *Parmenides, Phaedrus* recognovit brevique adnotatione critica instruxit Claudius Moreschini, Edizioni dell'Ateneo. Roma, 1966.

Переводы и комментарии Парменида

Карпов — *Сочинения* Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. Часть 6: *Политик. Парменид. Тимей. Критиас. Минос. Эриксиас.* Москва, 1879. С. 159–325.

Томасов — *Парменид* / Перевод Н. Н. Томасова // Платон. *Собрание сочинений: в 4 т.* Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 346–412.

Allen — Allen R. E. *Plato's* Parmenides: *Translation and Analysis*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983; Revised Edition. Yale University, 1997.

Brisson — Brisson L. Platon: *Parménide*. Traduction, introduction et notes. Paris: GF-Flammarion, 1992.

Fowler — Plato. Volume IV: *Cratylus. Parmenides. Greater Hippias. Lesser Hippias*. Translated by H. N. Fowler. Cambridge (Mass.), 1926.

Jowett — *The Dialogues of Plato* translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett. Vol. 4: *Parmenides, Theaetetus, Sophist, Statesman, Philebus*. 3rd edition revised and corrected. Oxford University Press, 1892.

Schleiermacher — Platon. *Werke*. Bd. 5. *Phaedros. Parmenides. Epistolai (Briefe)*... Deutsche bersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz. Darmstadt, 1990.

Scolnicov — Scolnicov S. *Plato's* Parmenides. Translated with an Introduction and Commentary. Univ. of California Press, 2003.

Taylor — Taylor A. E. *The* Parmenides *of Plato*. Translated into English with Introduction and Appendixes. Oxford, 1934.

Прочие переводы и издания

Русские переводы Платона приводятся по изданию:

Платон. *Собрание сочинений в четырех томах* / Общая редакция А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1990–1994.

Русские переводы Аристотеля приводятся по изданию:

Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль, 1976–1983.

Платон. *Федр* / Перевод А. Н. Егунова; вступительная статья Ю. А. Шичалина. М.: Гнозис, 1989.

Плотин. *Трактаты 1–11*. Издание подготовил Ю. А. Шичалин. М.: ГЛК, 2007.

Alcidamas. *Fragmenta // Artium scriptores*, ed. L. Radermacher. Wien, 1951. S. 135–147.

Alcinous. *The Handbook of Platonism*. Translaterd with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford, 1993.

Aristote. *Les Réfutations Sophistiques*. Introduction, traduction et commentaire par Louis-André Dorion. Librairie philosophique J. Vrin. Presses de l'Université Laval, 1995.

Aristote. *Topiques*. T. I–II. Texte ét. et trad. par J. Brunschwig. Paris: Les Belles Lettres, 1967–2007.

O'Brien, D. *Le Poème de Parménide*: Texte, Traduction et Essai Critique // *Études sur Parmenide*. Ed. P. Aubenque. Tome I. Paris: J. Vrin, 1987.

Hadot P., *Porphyre et Victorinus*. I—II. Paris, 1968.

Iamblichus. *The Platonic Commentaries*. Edited with Translation and Commentary by John M. Dillon. Westbury, 2009.

Platon. *Euthydème*. Traduction nouvelle, introduction et notes par Monique Canto. Paris: GF Flammarion, 1989.

Procli *In Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin // Procli philosophi Platonici opera inedita, pt. 3. Paris: Durand, 1864 (repr. Hildesheim: Olms, 1961). P. 617–1244.

Prolégomènes à la philosophie de Platon. Texte ét. par L. G. Westerink et trad. par J. Trouillard avec la collaboration de A. Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

Saffrey H. D., Westerink L. G. (édd.), Proclus, *Théologie Platonicienne*, I. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

Sedley D. *Plato's* Cratylus. Cambridge, 2003.

Westerink L. G., Combès J. Damascius. *Commentaire du* Parménide *de Platon*, I. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

Словари

Lexicon Platonicum, sive Vocum Platonicarum index. Condidit D. Fredericus Astius. Vol. I–III. Lipsiae, 1835–1838.

Index Aristotelicus. Edidit Hermannus Bonitz. Berolini, 1870.

Книги и статьи

Гегель Г. В. Фр. *Лекции по истории философии*. Т. 2 // Гегель. Сочинения. Т. 10, М., 1932.

Лосев А. Ф. Критические замечания к диалогу <Парменид> // Платон. Сочинения в четырех томах / Под общей редакцией А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Том 2, М.: Мысль, 1992. С. 498–504.

Шичалин Ю. А. *Платон и Corpus Platonicum: константы новой парадигмы // Вопросы философии*. 2015. Vol. 8. С. 112–123.

Brumbaugh R. S. *Platonic Studies of Greek Philosophy: form, arts, gadgets, and hemlock*. New York, 1989.

Kahn Ch. H. *Plato and the post-Socratic Dialogue*. The Return to the Philosophy of Nature. Cambridge, 2013.

Cornford F. M. *Plato and Parmenides*. London, 1939.

Coulet C. *Communiquer en Grèce ancienne. Ecrits, discours, information, voyages*. Paris, 1995.

Coxon A. H. *The Philosophy of Forms: An Analytical and Historical Commentary on Plato's* Parmenides, with a New English Translation. Assen, 1999.

Dillon J. *Speusippos and the ontological interpretation of the Parmenides. — Plato's* Parmenides. *Proceedings of the Fourth Symposium Platonicum Pragense* / Ed. by A. Havliček and Filip Karfík. Prague, 2005. P. 296–311.

Dillon J. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy,* 347–274 B. C. Oxford, 2003.

Düring I. *Aristoteles. — PWRE*, Suppl. XI. Stuttgart, 1968.

Düring I. *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denken*. Heidelberg, 1966.

Graeser A. *Prolegomena zu einer Interpretation des zweites Teil des Platonischen* Parmenides. Bern-Stuttgart-Wien, 1999.

Klibansky R. *Plato's* Parmenides *in the Middle Ages and the Renaissance // Medieval and Renaissance Studies* I (1941–1943). P. 281–330 (цитируется по изданию отдельной брошюрой: London, 1943. P. 1–50).

Leisegang H. *Platon*. // PWRE XX. Stuttgart, 1950. Sp. 2369–2376.

Meinwald C. *Good-bye to the Third Man* // Kraut, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, 1992. P. 365–396.

Meinwald C. *Plato's* Parmenides. Oxford, 1991.

Mignucci M. *Plato's Third Man Arguments in the* Parmenides / *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 72. 1990. P. 143–181).

Nails D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics.* Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing, 2002.

Neils J. (Ed.) *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*. Hanover: Hood Museum of Art, Dartmouth College; Princeton: Princeton University Press, 1992.

Rickless S. C. *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenides*. Cambridge, 2007.

Robinson R. *Plato's Earlier Dialectic.* Oxford: Clarendon Press, 1953[2].

Rowe Chr. *Interpreting Plato // A companion to Plato* edited by Hugh H. Benson, Blackwell companions to philosophy, 2006. P. 13–24.

Ryle G. *Dialectic in the Academy // Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the third Symposium Aristotelicum* / Ed. by G. E. Owen. Oxford, 1968. P. 69–79.

Ryle G. *Plato's Progress*. Cambridge, 1966.

Saffrey H. D., *Le Philosophe de Rhodes est-il Théodore d'Asine? // Mémorial F.-J. Festugière. Cahiers d'Orientalisme*, 10. 1984. P. 65–76.

Saunders Trevor J. Ryle (Gilbert). *Plato's Progress* [compte rendu] // *Revue Belge de philosophie et d'histoire*, 45. 1967. P. 494–497.

Shichalin Yu. A. *On the new approach to the chronology of the Corpus Platonicum // Hermathena, A Trinity College Dublin Review*. No. 189. Dublin, 2010 (2013). P. 15–32.

Tardieu M. *Recherches sur la formation de l'apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus // Res Orientales IX*. Bures-sur-Yvette, 1996. P. 7–114.

Taylor A. E. *Plato. The Man and His Work*. London 1949[6], repr. 1955.

Thesleff H. *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki, 1982 (*Commentationes Humanarum Litterarum* 70).

Tigerstedt E. N. *Interpreting Plato*. Stockholm, 1977.

Turner J. D. and Carrigan K. (Ed.) *Plato's Parmenides and Its Heritage*. Vol. 1: *History and Interpretation from the Old Academie to Later Platonism and Gnosticism*. Vol. 2: *Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*. 2010.

Vlastos G. *The Third Man Argument in the Parmenides // The Philosophical Review*. Vol. 63. 1954. P. 319–349.

Waddell W. W. *The* Parmenides *of Plato, after the paging of the Clarke Manuscript, with Introductions, Facsimiles and Notes*. Glasgow and Oxford, 1894.

Wundt M. *Platons* Parmenides. Stuttgart-Berlin, 1935.

Wyller Egil A. *Platons* Parmenides *in seinem Zusammenhand mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie*. 2. Auflage. Mit einem Geleitwort von Samuel Scolnicov. Jerusalem, 2006.

Zolotukhina A. *Σωφροσύνη in the* Republic *and the* Charmides: *dogmatic and aporetic points of view // Proceedings of the IX Symposium Platonicum on Plato's* Politeia. Vol. 2. Tokyo, 2010. P. 245–249.

Научное издание

Платон

Парменид

Директор издательства Р. В. Светлов

Ответственный редактор А. А. Галат
Редактор Е. В. Алымова
Художник О. Д. Курта
Корректор А. А. Борисенкова
Верстка В. А. Смолянинова

Подписано в печать: 16.02.2017
Формат 60×90 $^{1}/_{16}$. Печать офсетная
Усл. печ. л. 16,5. Тираж 1000 экз.
Заказ № 9

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-7929, +7 (981) 699-6595;
факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
http://irhga.ru

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., д. 86

ISBN 978-5-88812-831-2




РХГА